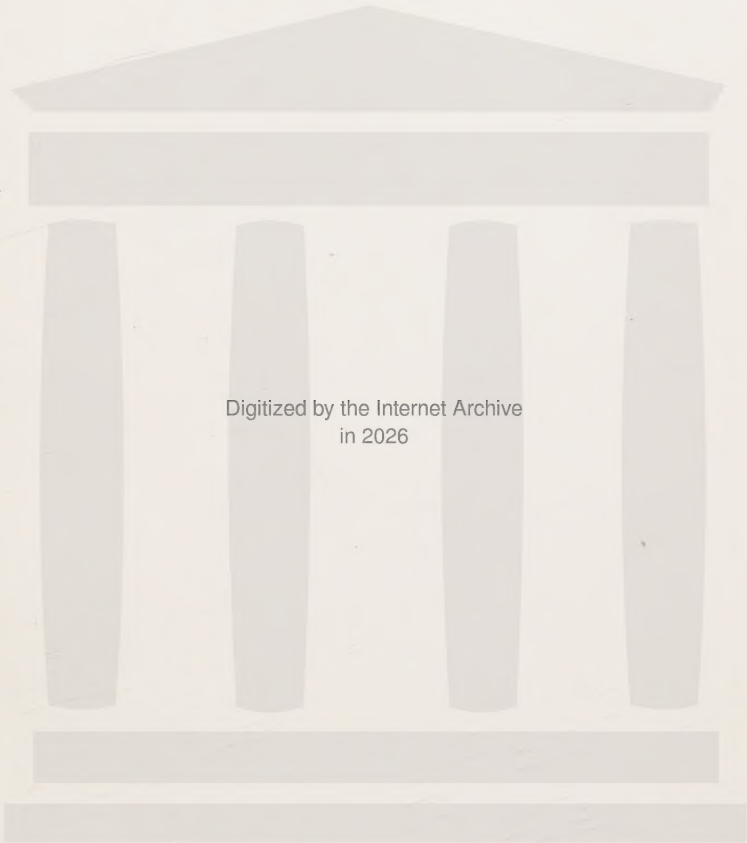
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/forschungen-christlichen-literatur-dogmengeschichte_1909_9_2

Forschungen
zur
Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

IX. Band. 2. Heft.

Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius.

Nebst zwei Beilagen:

I.

Über Zeit und Verfasser der sog. Tractatus Origenis und verwandter Schriften.

II.

Symbolgeschichtliche Dokumente aus einer Handschrift von Monza.

Von

Heinrich Brewer S. J.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1909.

Subskriptionspreis Mk. 5,—, für Nicht-Abonnenten Mk. 6,—.

Der neunte Band der

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard, und **Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- u. Dogmengeschichte an der Universität Straßburg

o. ö. Professor der Patrologie und christl. Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz)

erscheint im Gesamtumfange bis zu 60 Bogen in Heften in zwei Ausgaben und zwar zu einem billigeren Subskriptionspreise für die Abonnenten und zu einem etwas erhöhten Ladenpreise für Nicht-Abonnenten.

1. Heft. Dr. L. Heinrichs, **Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury** neu dargestellt und dogmatisch geprüft zugleich als Jubiläumsschrift zum achthundertjährigen Gedächtnis des Todestages Anselms (21. April). Subskpt.-Preis ℳ 4,60, Einzelpreis ℳ 5,60.
2. Heft. Dr. Heinr. Brewer, S. J., **Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis,** ein Werk des heil. Ambrosius. Subskpt.-Preis ℳ 5,—, Einzelpreis ℳ 6,—.

Der achte Band enthält folgende Beiträge:

1. Heft. Dr. Karl Adam, **Die Eucharistielehre des heil. Augustin.** Subskpt.-Preis ℳ 4,40, Einzelpreis ℳ 5,40.
2. Heft. Dr. Ferdinand Brommer, **Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive.** Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. Subskpt.-Preis ℳ 4,60, Einzelpreis ℳ 5,80.
3. Heft. Dr. Bernhard Poschmann, **Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Subskpt.-Preis ℳ 4,80, Einzelpreis ℳ 6,—.
4. u. 5. Heft. P. Capistran Romeis, O. F. M., **Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des heil. Augustin.** Subskpt.-Preis ℳ 4,—, Einzelpreis ℳ 5,—.

Fortsetzung auf 3. Seite d. Umschlags.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Neunter Band.

Zweites Heft:

Dr. Heinrich Brewer S. J.,

Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1909.

38750

Das sogenannte

Athanasianische Glaubensbekenntnis

ein Werk des heiligen Ambrosius.

Nebst zwei Beilagen:

I.

Über Zeit und Verfasser der sog. Tractatus Origenis und verwandter Schriften.

II.

Symbolgeschichtliche Dokumente aus einer Handschrift von Monza.

Von

Heinrich Brewer S. J.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1909.

Imprimatur.

Paderbornae, d. 17. m. Iulii 1909.

Vicarius Generalis
Schnitz.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Die Entwicklung und der Stand der Quicumque-Forschung . 1

Erster Abschnitt.

Die Aufstellung Künstles betreffs des spanischen Ursprungs und der antipriscillianistischen Bestimmung des Symbolum Quicumque 8

Zweiter Abschnitt.

Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius.

Vorbemerkungen 26
Parallelentafel 32
§ 1. Der Inhalt des Symbols als Zeuge seiner Abfassung durch den heiligen Ambrosius 44
§ 2. Die stilistische und linguistische Eigenart des Symbols und ihr Zeugnis für dessen ambrosianischen Ursprung 71
§ 3. Zeit, Anlaß und Zweck der Abfassung des Symbols 89
§ 4. Das Quicumque in der mailändischen Kirche 105
§ 5. Der theologisch-dogmatische und literarische Charakter des Symbols in seiner Übereinstimmung mit charakteristischen Zügen der ambrosianischen Schriften 121

Rückblick und Schluß.

Über Sinn und Verpflichtung des Symbols 129
Versus e Codice Bruxellensi 965 saec. XVI 141

Beilage I.

Über Zeit und Verfasser der „Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de Symbolo", des Traktats „De Fide (orthodoxa contra Arianos)" und der sog. „Tractatus Origenis" . . . 142

Beilage II.

Symbolgeschichtliche Dokumente aus Codex $\frac{e-14}{27}$ saec. X der Kapitelsbibliothek von Monza 179

Nachträge 190
Namen- und Sachverzeichnis 191

Einleitung.

Die Entwicklung und der Stand der Quicumque-Forschung.

Eine Durchsicht der zahlreichen und schnell wechselnden Ansichten, welche seit mehr als zweihundert Jahren über den Ursprung des sog. athanasianischen Glaubensbekenntnisses vorgetragen worden sind, wird dem Leser nicht nur das Dunkel der Frage zeigen, sondern vielleicht auch seinem Vertrauen in die Aussichten eines neuen Lösungsversuches von vornherein Eintrag tun. Indes liegt zu einem ungünstigen Vorurteil bezüglich der schließlichen Aufhellung des die Symbol- und Dogmengeschichte gleich nahe interessierenden Problems kein ernster Grund vor.[1] Mit dem glücklichen Fund einer alten Handschrift, welche uns den Namen des Urhebers verriete und dadurch der Ungewißheit mit einem Male ein Ende bereitete, wie zuweilen gehofft worden ist, darf freilich nicht gerechnet werden. Denn käme mit einer solchen auch irgendein Name zum Vorschein, so könnte er angesichts der übrigen alten handschriftlichen Überlieferung, die entweder namenlos ist oder auf Athanasius lautet, nichts weiter als eine unsichere Spur bieten, deren Bewertung wiederum einer auf das Symbol selbst zurückgreifenden Untersuchung vorbehalten werden müßte. Nach Lage der Sache kann ein Fortschritt unserer Erkenntnis nur durch eine eingehende Prüfung jener Anhaltspunkte gewonnen werden, welche Inhalt und Form des

[1] Wenig hoffnungsfreudig äußerte sich G. Morin mit Rücksicht auf eine von Burn angekündigte neue Lösung in der Revue Bénédictine 1895, p. 389: Puisse-t-il mieux réussir, mais j'avoue que la question me paraît insoluble avec les seules sources d'informations, dont nous disposons présentement.

Bekenntnisses in sich darbieten. Ein solcher ist auch bereits in den letzten Jahrzehnten durch die systematischen und ernsten Arbeiten besonders englischer Forscher erzielt worden. Gegenüber der früheren völligen Unsicherheit in der zeitlichen Ansetzung des Quicumque[1] haben nämlich Ommaney und Burn in überzeugender Weise dargetan, daß seine Entstehung nicht über das erste Drittel des fünften Jahrhunderts hinaus gesucht werden kann. Aufgabe der Kritik und Forschung bleibt es nun vorderhand, sich über das Recht neuer Wege zu vergewissern, welche der Lösung der noch erübrigenden Fragen zustreben, d. i. innerhalb jener Periode das Land, den Anlaß und die Persönlichkeit aufzuzeigen suchen, denen das seit alters in der Kirche so hochgeschätzte Symbol seinen Ursprung verdankt. Zu einer solchen Prüfung lädt in jüngster Zeit eine von K. Künstle aufgestellte These ein, welche sich ohne Nennung eines bestimmten Verfassers für die spanische Herkunft und die antipriscillianistische Bestimmung des Quicumque ausspricht. Bevor wir in eine nähere Betrachtung derselben eintreten und im Anschluß daran unsere eigenen Beiträge der Beurteilung unterbreiten, möge mittels eines Überblickes über die bedeutenderen älteren und neueren Untersuchungen die Entwicklung und der gegenwärtige Stand der Frage kurz dargelegt werden.

Als die nachweislich schon seit Mitte des siebten Jahrhunderts bestehende Meinung von der Abfassung des Symbols durch den hl. Athanasius[2] — an der u. a. noch Baronius,[3] Bellarmin,[4] Petavius[5] festhielten — um die Mitte des 17. Jahr-

[1] Ein Bild dieser Unsicherheit vermag u. a. das Monitum und die Disquisitio des Eugenius de Levis bei Migne PL. 12, 954 sqq. zu bieten.

[2] Die älteste Erwähnung des hl. Athanasius als des Verfassers des Quic. findet sich in dem Kanon einer um 670 zu Autun tagenden Synode. Morin (Science catholique 1891 p. 677) glaubte in dem Münchener Cod. latin. 5515 einen Zeugen für die bereits Caesarius von Arles bekannte Benennung des Symbols als athanasianisch gefunden zu haben. Er widerrief dies als irrtümlich in der Revue Bénéd. 1895 p. 390.

[3] Annales ad ann. 340. n. 11.

[4] De script. eccl. s. v. Athanasius. Zum Belege beruft er sich auf eine (interpolierte) Stelle bei Augustin, Tract. in Ps. 110.

[5] Notae in Epiphanium haer. 72.

hunderts von G. Vossius[1] (1642) und J. Usher[2] (1647) als unrichtig dargetan war, begann vorerst ein ungewisses Raten um den Autor. Während Quesnel (1675) denselben auf Grund einer im Jahre 1664 erschienenen Ausgabe von Werken des Vigilius von Thapsus in letzterem zu erkennen glaubte,[3] trat Antelmi (1693) in einer gegen Quesnel gerichteten Streitschrift für Vincentius von Lerin ein.[4] Ihren Vermutungen hielt schon Tillemont[5] die nachmals auch von den Ballerini noch wiederholte Mahnung entgegen, die Zeit nicht mit unbeweisbaren Behauptungen zu verlieren, sondern sich in das Dunkel zu schicken und es an der Erkenntnis bewenden zu lassen, daß das Symbol nicht von Athanasius stamme, daß es aber alt sei und spätestens dem 6. Jahrhundert angehöre. Nach Antelmi widmete der gelehrte Benediktiner Montfaucon (1698) dem Problem in seiner „Diatribe in symbolum Quicumque" eine eingehendere Untersuchung.[6] Dieselbe gelangte zu dem Ergebnis, daß der Ansicht Antelmis von der Autorschaft des Vincentius zwar nichts im Wege stehe, daß sie aber ungeachtet der wertvollen Vergleichstabellen, welche derselbe zwischen Ausdrucksweisen des Symbols und des von Vincentius verfaßten Commonitorium aufgestellt habe, nicht als sicher nachgewiesen zu betrachten sei, denn: „ut Vincentius in Commonitorio voces passim in ecclesia suo aevo observatas pro fide exponenda usurpavit, ita auctorem symboli, quisquis ille est, vocibus usum esse suo aevo in ecclesia receptis." In demselben Jahre (1698) veröffentlichte Muratori ein Manuskript der Ambrosiana, welches einen Kommentar zum Quicumque unter dem Titel enthielt: „Expositio Fidei Fortunati"; er glaubte angesichts der Unsicherheit über den Autor des Symbols seine

[1] Dissertationes tres de tribus symbolis. Amstelodami 1642.

[2] Diatribe de Romanae ecclesiae symbolo. Londini 1647.

[3] Vgl. Append. ad op. S. Leonis Dissert. XIV n. XII (MPL 56, 1062).

[4] Nova de Symb. Athan. disquisitio. Parisiis 1693. Vgl. Histoire Litéraire de la France II 313.

[5] Mémoires p. servir à l'hist. ecclés. VIII. Notes sur S. Athanase XXXIV.

[6] MPG 28, 1567 sqq.

Vermutung nicht unterdrücken zu brauchen, daß Venantius der Urheber desselben sei.[1] Waterland suchte sodann (1724) Hilarius von Arles als den Verfasser zu zeigen,[2] Speroni (1750) Hilarius von Poitiers.[3] Nach einer zusammenfassenden Besprechung der bis hierhin geführten Untersuchungen durch die Ballerini (1753), welche ein „non liquet" ergab,[4] kam die Kontroverse vorläufig auf ein Jahrhundert zur Ruhe. In unserer Zeit ist sie teils aus einem besonderen Anlaß, teils infolge des Neuaufblühens kirchengeschichtlicher Studien wiederum erwacht. Um die Verdrängung des unter Eduard VI. in die anglikanische Liturgie aufgenommenen Quicumque aus dem kirchlichen Gebrauch zu bewirken, suchte Ffoulkes[5] (1871) dasselbe als ein autoritätsloses Erzeugnis späterer Zeit nachzuweisen, dessen Entstehung gegen Ende des 8. Jahrhunderts erfolgt sei. Aus gleicher Absicht vertraten Lumby[6] (1873) und Swainson[7] (1875) eine sog. Zwei-Quellen-Theorie, gemäß welcher sowohl der trinitarische als der christologische Teil des Bekenntnisses zwar schon früher vorhanden gewesen, aber doch erst im 8. Jahrhundert miteinander verbunden und im 9. Jahrhundert in die abgerundete Form des heutigen Athanasianum

[1] MPL 88, 586 sqq.

[2] A Critical history of the Athanasian Creed. Cambridge 1724 (neuaufgelegt 1870).

[3] De symbolo vulgo Athanasiano dissertationes. Patavii 1750.

[4] Appendix ad opera S. Leonis (MPL 56, 1071). — Eine längere Abhandlung über die Ansichten betreffs des Ursprungs des Symbols schrieb auch der bei Papst Benedikt XIV. hochangesehene Liturgiker Cajetanus Maria Merati in den „Novae observationes et additiones ad Gavanti Commentaria in Rubricas" (Augustae Vindel. 1740) tom. II. p. 223—233. Ungeachtet seiner Anerkennung der Gründe, welche für die Nichtabfassung des Bekenntnisses durch Athanasius vorgebracht seien, erklärte er sich nicht formell auf die Seite derer stellen zu wollen, welche ihm die Urheberschaft absprächen, und zwar aus Respekt für die in der Kirche nun einmal geltende Ansicht. Zu eingehenderer Belehrung über die Kontroverse verweist er auf Natalis Alexander, Hist. Eccl. saec. IV. c. 6 und auf Oudin, Supplem. ad Bellarmin. de script. eccl. ad ann. 340.

[5] The Athanasian Creed. . . . London 1871.

[6] The history of the Creeds. Cambridge 1873.

[7] The Nicene and the Apostles Creed . . . London 1875.

gebracht worden seien.[1] Diese Aufstellungen kamen von selbst zu Fall durch die Ergebnisse einer auf alle bedeutenderen Bibliotheken ausgedehnten Nachforschung nach Handschriften von Texten und Kommentaren des Quicumque, welche die Engländer Ommaney[2] (1880) und Burn[3] (1896. 1899) in ihren Studien über das athanasianische Symbol veröffentlichten. Sie brachten Kenntnis mehrerer Handschriften noch des 8. Jahrhunderts, welche den Text bereits in der uns heute bekannten Form enthielten. Als seinen Verfasser suchte Ommaney wieder Vincentius von Lerin zu erweisen, während sich Burn, der das Werk ebenfalls als in Lerin und zwar zwischen 420—430 entstanden bezeichnete, für Honoratus von Arles († 429) als den Urheber entschied. Diesen inbezug auf Zeit und Ort im allgemeinen übereinstimmenden Ergebnissen pflichtete Kattenbusch in einer ausführlichen Besprechung des (ersten) Buches von Burn unter gewissen Vorbehalten bei:[4] er bestritt vor allem die von Burn (und Ommaney) angenommene Abhängigkeit des Verfassers von der Theologie des hl. Augustin und entschied sich demgemäß für eine etwa 10—20 Jahre früher anzunehmende Entstehung des Symbols. Endlich hat G. Morin O. S. B. in den letzten Jahren in mehreren Untersuchungen Stellung zu der Quicumque-Frage genommen. In einem geistreichen Artikel der „Science catholique" V (1891) n. 8 unternahm er den Versuch, dem Papst Anastasius II. (496—498) und einer unter ihm abgehaltenen Synode die Abfassung des Bekenntnisses

[1] Vgl. den Art. Athanasianum von Loofs in der Realenzykl. f. prot. Theol.[3] II 178 ff. — Auch Harnack hält in seiner Dogmengesch.[3] die beiden Hälften des Symbols für ursprünglich selbständige Teile. Seine ersten Ausführungen in Bd. II S. 296 änderte er indessen mit Rücksicht auf Nachweise, die von Loofs beigebracht seien, in Bd. III S. 279 ab. Die Gründe, welche er an letzterem Orte zum Erweis der späteren „Verklammerung" beider Stücke aus ihrer Komposition, ihrer Sprache, ihrem Inhalt und einzelnen Formeln ableitet, dürften durch die unten im zweiten Abschnitt vorzulegenden Momente entfallen.

[2] Early history of the Athanasian Creed. London 1880.

[3] The Athanasian Creed . . . Cambridge 1896. — An Introduction to the Creeds. London 1899.

[4] Theologische Literaturzeitung 1897 n. 5

zuzuschreiben: die Berechtigung desselben wurde aber schon in n. 10 der gleichen Zeitschrift von F. Plaine O. S. B. unter Hinweis auf die sicher vorephesinische Entstehung des Symbols angefochten und nachmals (Revue Bénéd. 1895 p. 389) von dem Autor selbst aufgegeben. Morins spätere Ansichten sind sehr geteilt. In der Revue Bénéd. 1897 (p. 103) gab er dem Gedanken Ausdruck, das Quicumque könne wohl in Trier seine Heimat haben. Burn habe schon einen gewissen Zusammenhang zwischen der retractatio des Leporius — der aus Trier stammte — und dem Athanasianum vermutet: „M. Burn ne parle que d'une corrélation d'époque et de milieu. Peut-être un jour ira-t-on plus loin: peut-être reviendra-t-on à la vieille donnée d'après laquelle l'église de Trèves, premier foyer de l'hérésie naissante de Leporius, aurait été également le berceau de la célèbre formule Quicumque vult salvus esse. La plupart des auteurs récents inclinent pour la Provence, mais je vois des difficultés sérieuses contre ce sentiment, et les raisons qu'on fait valoir à l'appui, perdent beaucoup de leur force, quand on se rapelle, que plusieurs des premiers maîtres du grand monastère insulaire [Lérins] sont précisément de la Gaule Belgique." In einem späteren Aufsatz der Revue Bénéd. (1901 p. 337 ss.) suchte Morin indes mittels einer Vergleichung der Sprache und des Stils des Symbols und der sprachlichen Eigentümlichkeiten des Caesarius den Nachweis zu führen, daß die Ausdrucksweise beider eine spezifisch gleichartige sei, und zeigte sich ihretwegen geneigt, in Caesarius den Verfasser zu erkennen;[1] laut einer Erklärung in der Revue Bénéd. 1902

[1] In den Spuren Morins wandelt P. Lejay, Le rôle théologique de Césaire d'Arles (Paris 1906) p. 53 ss. S. über beide Abhandlungen die Rezension Künstles in der Theolog. Revue 1906 n. 7.

Gelegentlich sei hier ein kleines Versehen Morins berichtigt. Auf S. 362 des oben genannten Aufsatzes beruft er sich zur Stütze seiner Meinung, daß Caesarius dem von ihm verfaßten Symbol den Namen Fides S. Athanasii gegeben habe, auf dessen „bekannte Gewohnheit, an die Spitze seiner Kompilationen den Namen des Kirchenvaters oder kirchlichen Schriftstellers zu setzen, dessen echte oder unterschobene Werke ihm, seien es nur wenige Zeilen, einen Satz oder selbst einige Worte geliefert hatten". Zum Belege glaubt M. den unter Erzbischof Hildebald von Köln

p. 242 Note 3 war er aber auch nicht abgeneigt der von Künstle bereits damals[1] ausgesprochenen Ansicht beizustimmen, daß das Athanasianum „die vollreife Frucht der spanischen Theologie des 5. Jahrhunderts sei". Über das Recht dieser inzwischen von Künstle eingehender begründeten Meinung werden wir nun zunächst ein Urteil zu gewinnen suchen.

(782—819) geschriebenen Cod. CLXXI der Kölner Dombibliothek anführen zu dürfen, welcher unter anderen Väterhomilien auf Fol. 42r den dem Caesarius gehörenden Sermo 225 des Ps.-augustinischen Appendix unter dem Titel enthalte: Incipit de Martyribus Sancti Athanasi. In der Tat lautet der Name dort Anathasi. Dieselbe Form zeigt sich Fol. 44v in der Überschrift des Ps.-augustinischen Sermo 293, welchen die Mauriner gleichfalls Caesarius zueignen: Item Sc̄i Anathasii. Sie findet sich ferner im Cod. XCI (saec. VIII nach Jaffé-Wattenbach; saec. VIII/IX nach Maassen, Quellen S. 821) in dem Text des ersten Kanons von Autun (um 670), welcher den Klerikern das Auswendigwissen des apostolischen und athanasianischen Symbolum anbefiehlt (Fol. 4). Daß jener Name aber, wenn auch in seiner richtigen Form, über die beiden Sermone ursprünglich von Caesarius beigesetzt sei, scheint uns wenig Gewähr zu haben. In dem Homiliar B 3. 13 saec. XI des Pembroke College (Cambridge) und in dem Cod. 451 saec. XI/XII der Bodleiana (Oxford) findet sich der erste Sermo ohne eine Namensangabe; athanasianisches Gut aber hat Morin in demselben nicht verifiziert. Nach dem von M. angegebenen Verfahren des Caesarius hätte dieser u. E. über seine Kompilationen des öfteren auch wohl mehr als einen Namen schreiben müssen.

[1] Eine Bibliothek der Symbole S. 134.

I.

Die Aufstellung Künstles betreffs des spanischen Ursprungs und der antipriscillianistischen Bestimmung des Symbolum Quicumque.

Ein neuer, aber unsers Erachtens nicht richtig orientierter Weg zur Bestimmung der Herkunft und des Zweckes des Quicumque ist von K. Künstle in der Schrift Antipriscilliana (Freiburg 1905) eingeschlagen worden. Da derselbe von der Mehrzahl der Referenten in theologischen Zeitschriften nicht nur nicht beanstandet, sondern als wirklich zum Ziele führend betrachtet worden ist,[1] so werden wir unsere abweichende Ansicht mit der gebührenden Achtung vor den Verdiensten und der unermüdlich schaffenden Tätigkeit des Verfassers zu begründen suchen.

Künstle verfolgt in dem genannten Buche die dankenswerte Absicht, sowohl den wahren Charakter des Priscillianismus, als die gegen ihn gerichtete alte Literatur im einzelnen darzustellen, und insbesondere unsere Kenntnis der letzteren durch Mitteilung bisher noch nicht gekannter oder nicht als antipriscillianistisch erkannter Stücke zu bereichern. Als Richtpaß und Fundstätte dient ihm dabei vornehmlich der Inhalt des schon früher von ihm in der Schrift „Eine Bibliothek

[1] Theolog. Revue 1906, 18: „Die Frage über die Herkunft und Bestimmung des Ath. wird nach den Untersuchungen, die im vorliegenden Werke dargelegt sind, kaum noch eine andere bessere Lösung finden können.“ — Vgl. Theolog. Quartalschrift 1906; 4 und Zeitschrift f. Kirchengeschichte 1906; 2. — Zurückhaltender spricht der Ref. in dem Theolog. Literaturbericht 1907; 3: „Wir leugnen nicht, daß der Verfasser vieles, vielleicht alles beibringt, was sich für seine These sagen läßt, aber wir müssen bekennen, daß wir doch noch nicht ganz überzeugt sind. Doch darüber werden erst die weiteren Verhandlungen Klarheit geben können.“

der Symbole“[1] eingehend beschriebenen und teilweise veröffentlichten Codex Augiensis XVIII saec. IX der Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe, welcher seiner Meinung nach „in der Hauptsache eine Dokumentensammlung aus dem priscillianischen Streit darstellt“. Dieser Codex enthält u. a. das Symbolum Quicumque, und K. steht nicht an, sich in der neuen Schrift mit voller Bestimmtheit auch für dessen spanische Herkunft und antipriscillianistische Tendenz zu erklären. Den Beweisgang für beide Punkte skizziert er selbst also:

1. „Das Athanasianum zeigt sprachlich und inhaltlich mit einer Reihe von Glaubensregeln und trinitarischen Traktaten eine auffallende Übereinstimmung“ [folgt S. 217—221 deren Aufzählung]. „Die Mehrzahl der aufgezählten Stücke ist spanischer Provenienz. Und es ist gewiß kein Zufall, daß gerade diejenige Reihe, in der die Verwandtschaft am klarsten und vollständigsten hervortritt, ausnahmslos der spanischen Kirche angehört . . . Daraus folgt mit größter Wahrscheinlichkeit, daß auch das Athan. in Spanien entstanden ist. Allerdings ist die Möglichkeit vorhanden, daß es, wie [einige andere] Texte, aus dem Material spanischer Vorlagen komponiert wäre. Erwägen wir aber, daß die beiden ältesten Handschriften, in denen allein die primäre Überlieferung des Athan. vorliegt, nämlich Cod. Augiensis XVIII und Ambrosianus O 212 sup., vorwiegend Erzeugnisse spanischer Theologie enthalten, so kann gar kein Zweifel mehr darüber bestehen, wo wir die Heimat dieser Glaubensregel zu suchen haben.“

2. „Die ganze Reihe von Texten, mit denen das Athan. in direkter Verwandtschaft steht, . . . ist identisch mit jener Serie von Symboltexten, die uns . . . als Erzeugnisse des Kampfes gegen die Irrlehre Priscillians begegnet ist. Ich schließe daraus, daß auch das Athan. eine gegen die Priscillianisten aufgestellte Glaubensregel ist, wofür wiederum die Überlieferung in den beiden genannten ältesten Handschriften

[1] Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengesch. I 4. Mainz 1900.

spricht, die vorwiegend Sammlungen von antipriscillianischen Texten sind." (S. 221 f.)

Es liegt auf der Hand, daß von diesen beiden Beweismomenten das zweite keinen selbständigen Beweiswert beansprucht, sondern sich als neuer Untersatz an das erste anschließt, und daher mit dessen Richtigkeit steht und fällt. Das erste aber stützt sich für die These von der spanischen Heimat des Symbols auf einen doppelten Analogieschluß, von welchen der eine die Verwandtschaft des Athan. mit einer Reihe von theologischen Erzeugnissen hervorhebt, welche aus dem Schoße der spanischen Kirche hervorgegangen sein sollen, der andere aber die primäre Überlieferung desselben in solchen Handschriften betont, welche angeblich vorwiegend Produkte spanischer Theologie bieten. Daß beide Analogieschlüsse — die Stichhaltigkeit ihrer Grundlagen vorausgesetzt — an sich nur eine Wahrscheinlichkeit für die aufgestellte These ergeben, deutet K. selbst nach Darlegung des ersten an; das Hinzutreten des zweiten scheint ihm indes schwer genug ins Gewicht zu fallen, um eine zweifellose Gewißheit über den spanischen Ursprung des Symbols zu geben.

Wenden wir nun zwecks eines Urteils über die Festigkeit der Grundlagen des ersten Analogieschlusses den Blick auf jene mit dem Athan. direkt verwandten Stücke hin, welche „ausnahmslos der spanischen Kirche angehören" sollen, so wartet unser eine nicht geringe Überraschung. Als erstes und wichtigstes Vergleichsobjekt — S. 235 wird es als dasjenige bezeichnet, in welchem „das Athanasianum seine direkten Wurzeln hat" — nennt K. nämlich die Fides Damasi, d. i. eine jener sog. Damasusformeln, über deren zeitliche und örtliche Entstehung Kattenbusch im Jahre 1900 schrieb:[1] „sie sind vorderhand noch ein ungelöstes Problem". Wird uns also K. die Lösung dieses Problems bieten? Er selbst glaubt es.[2] Seine Aufstellungen über die Fides Damasi und ihre Geschichte sind folgende:

[1] Das apostolische Symbol II 402.
[2] Antipriscilliana S. 58, Note 1.

a) Die Fides Damasi ist antipriscillianistischen Charakters und spanischen Ursprungs.

b) Sie wurde auf der Synode zu Saragossa 380 verfaßt und an P. Damasus geschickt, der sie approbierte.

c) Sie ist die Vorlage der sog. Fides Phoebadii.[1]

d) Von priscillianistischer Seite wurde die Fides Damasi durch die sog. Fides S. Ambrosii[2] beantwortet.

e) Orthodoxe Gegenantworten auf die letztere sind hinwiederum das nach K.s Ansicht dem luciferianischen Presbyter Faustinus fälschlich beigelegte Glaubensbekenntnis[3] und eine im Cod. Augiensis dem hl. Augustinus zugeschriebene Fides, welche von K. erstmals veröffentlicht worden ist.[4]

Wären diese Sätze richtig, so müßten sie, wie schon De Bruyne in einer Besprechung der Antipriscilliana in der Revue Bénéd. 1906 S. 304 bemerkte, eine kleine Revolution in das Studium der Symbole und der verwandten Schriften bringen. Sie interessieren uns hier näherhin als die direkten Grundlagen, auf welchen die Schlußfolgerungen K.s über den spanischen Ursprung des Athan. beruhen: ein Urteil über ihren Wert wird mithin zugleich ein Urteil über das Recht dieser These abzugeben gestatten.

Den erstgenannten Satz, welcher den antipriscillianistischen Charakter und den spanischen Ursprung der Fides Damasi behauptet, betrachtet K. als das Ergebnis einer Untersuchung, welche er S. 49—54 über ihren Inhalt führt. Dieses Ergebnis aber leitet er ab

1. mittels eines Hinweises auf zwei Gruppen von Stellen der Fides, an deren antipriscillianistischer Tendenz er einzig aus dem Grunde nicht zweifeln zu sollen glaubt, weil „eine andere Beziehung dieser so augenscheinlich polemisch gehaltenen Darlegungen nicht nachweisbar ist“ (S. 53), obwohl: a) der antiarianische Charakter der ersten Gruppe sich schon in dem Ausdruck non . . . deum quasi solitarium kundgibt, der bekanntlich das Losungswort der arianischen Partei war, gegen welches der hl. Hilarius besonders im

[1] Hahn, Bibliothek der Symbole[3] S. 275. [2] Hahn S. 278.
[3] Hahn S. 277. MPL 13, 79.
[4] „Eine Bibl. der Symbole“ S. 147. Antipriscilliana S. 65.

4. Buch De Trinitate, aber auch im ganzen übrigen Verlauf seines Werkes ankämpft,[1] und b) der antiapollinaristische Charakter der zweiten Gruppe von K. selbst ausdrücklich (S. 51) als naheliegend und begründet anerkannt wird;

2. mittels eines Vergleichs mit einer Gruppe von Symbolen, „die in ihrer überwiegenden Mehrzahl sicher spanischen Ursprungs sind" (S. 54): unter diesen wird — um von dem nicht einwandfreien Vergleichswert der übrigen abzusehen — an erster Stelle das Athanasianum, und weiterhin die Fides S. Ambrosii, sowie die von K. zuerst ans Licht gezogene Fides S. Augustini genannt. Was zunächst die Berufung auf das Athan. anlangt, so muß wohl auffallen, daß dasselbe hier zum Erweis der spanischen Herkunft der Fides Damasi herangezogen erscheint, während umgekehrt im 9. Abschnitt des Buches (S. 127) der spanische Ursprung des Athan. durch die Verwandtschaft mit der Fides Damasi gezeigt wird. Vielleicht hat der Rezensent in der „Literarischen Rundschau" (1907 n. 8) an dieses wohl weniger sorgsam erwogene Argument gedacht, wenn er meint, daß die Beweisgänge „mitunter bedenklich an einen Zirkel oder eine petitio principii zu streifen scheinen".[2] Über die Fides S. Ambrosii und ihren vorgeblich spanischen Ursprung wird sogleich eingehender zu handeln sein. Die spanische Entstehung der Fides S. Augustini aber sucht K. in seiner „Bibliothek der Symbole" S. 47 f. aus zwei Gründen wahrscheinlich zu machen, nämlich erstens aus einem Ähnlichkeitsmoment mit der Fides Bachiarii, das aber nicht weniger deutlich in der Epist. 170 n. 5 des hl. Augustin vorliegt, zweitens aus dem „eigentümlichen Gebrauch des Adjektivs principalis", welchen K. nur bei spanischen Autoren gefunden haben will.[3] Die betreffende

[1] Vgl. M. P. L. 10 Spalte 111 A, 125 C, 157 A, 206 A, 227 B, 231 B, 276 A, 280 A, 296 A, 347 A. Künstle selbst weist in der Schrift „Eine Bibl. d. Symb." S. 67 Note 1 auf den Gebrauch des Ausdrucks bei Hilarius hin, aber mit dem nicht zutreffenden Bemerken, daß Hil. denselben geschaffen habe. Vgl. Pfeilschifters Besprechung in der Lit. Rundschau 1901 Sp. 200.

[2] Vgl. die Rezension Krügers in d. Theol. Literaturztg. 1901 Sp. 529 f.

[3] In der vorhin erwähnten Besprechung der Schrift K.s „Eine Bibliothek der Symbole" in der Literarischen Rundschau 1901 Sp. 200 bemerkte schon der Rezensent hierzu: „Entschieden unbegründet ist eine andere Aufstellung

Stelle der Fides (4½ Zeilen) ist aber, was K. entgangen zu sein scheint, wörtlich aus Hilarius, De Synodis n. 61 entlehnt und kann daher weder für einen spanisch eigenartigen Gebrauch des Adjektivs principalis, noch für den spanischen Ursprung der Fides angerufen werden.

Auf die nicht tragfähige Grundlage des ersten Satzes stützt K. nun den zweiten, welcher behauptet, daß die Fides Damasi auf der Synode von Saragossa verfaßt und an Papst Damasus zur Approbation geschickt worden sei. Er spricht denselben folgendermaßen aus (S. 54): „Es hat sich in dem Titel ein Stück echter Überlieferung bewahrt, allerdings nicht in dem Sinn, als ob Damasus der Verfasser wäre.[1] Man hat sich die Sache vielmehr so zu denken, daß etwa der Vorsitzende der Synode von Saragossa im J. 380 an den Papst Damasus eine Glaubensformel schickte in einer Form, wie sie die Bekämpfung der Irrlehre Priscillians notwendig machte. Damasus approbierte sie und fügte die [am Schluß sich findende] persönliche Aufforderung bei: Haec lege, haec retine etc." (huic fidei animam tuam subiuga. A Christo domino vitam consequeris et praemium). „Diese Auffassung", sagt K., „deutete auch Burn an, freilich ohne sie zu beweisen. Der Nachweis ist eben nur aus einer Untersuchung des Inhalts möglich, die er aber nicht anstellt." Man wird sich kaum einer gewissen Verwunderung bei der sich hier aufdrängenden Frage erwehren können, wo denn in der vorhin besprochenen Untersuchung K.s über den Inhalt der Fides Damasi der Nachweis für diese überaus konkrete Auffassung bezüglich

des Verfassers zu n. 22, dem mit Unrecht Boethius zugeschriebenen Traktat de fide. ‚Ich mache', schreibt er p. 56, ‚noch auf den eigentümlichen Gebrauch des Adjektivs principalis aufmerksam, den ich nur bei spanischen Autoren gefunden habe.' Dieser Sprachgebrauch findet sich indes auch bei Lactantius, Div. inst. VI 9. Nach weiteren Belegen habe ich nicht gesucht." Ich füge bei Tertullian, De anima c. 15, Hilarius, De Trin. XI 2, De Syn. 19. Ambrosius, Hexaem. I 32. 33. 36. De Cain et Abel I 4. 23. II 3. 6. 15. Faustinus, De Trin. 7, 3.

[1] In der „Bibl. d. Symbole" S. 44 teilte K. noch die Vermutung Burns, „es liege hier vielleicht ein Glaubensbekenntnis des Papstes Damasus vor, das er als Antwort an Priscillian schickte auf dessen Schrift Liber ad Damasum papam".

der Weise ihrer Entstehung, der Zeit ihrer Abfassung und ihrer Approbierung durch Papst Damasus liegen solle? Man wird sich ferner fragen, ob denn nicht die vermeintliche Abfassung der Formel zu Saragossa, ihre Absendung und Approbation durch den Papst nach K.s eigenen Worten eine bloße Konjektur sei? Freilich sucht er dieselbe durch Berufung auf zwei besondere Momente zu stützen, deren Unstichhaltigkeit aber unschwer zu erkennen ist. Denn der Titel der Formel lautet in keiner alten Handschrift Fides Damasi, sondern stets mit geringfügigen Abweichungen entweder Fides Hieronymi ad Damasum papam, oder einfach Hieronymi Fides.[1] Eine Beziehung auf Spanien kann darin nicht gefunden werden.[2] Was aber den Schlußsatz Haec lege etc. anlangt, den K. als von Papst Damasus beigefügt betrachtet,[3] so möge zu dessen Beurteilung ein Vergleich mit ähnlichen Formeln angestellt werden, welche sich zu Schluß anderer Dokumente religiösen Inhalts finden. So liest man beispielsweise in mehreren zum Tell sehr alten

[1] S. Burn, An Introduction to the Creeds S. 245.

[2] In der „Bibliothek der Symbole" S. 45 macht K. als ein ganz entschiedenes Anzeichen spanischen Einflusses auf die Fides Damasi geltend, daß es in ihr „bei der Lehre vom Hl. Geist heißt ‚de patre *et* filio procedentem'". Ebenso heißt es aber auch schon bei Ambrosius, De Spiritu S. I 120: Spiritus quoque sanctus cum procedit a patre et filio. Irrtümlicherweise schließt K. in der „Bibl. d. Symbole" auch sonst auf einen spanischen Theologen als Verfasser eines Traktats, in welchem das Ausgehen des Hl. Geistes vom Vater und Sohn gelehrt wird, so S. 55. 89.

[3] Von den mannigfach verschiedenen Texten des Bekenntnisses, welche unter dem Namen „Damasusformeln" zusammengefaßt werden — eine Aufzählung derselben bietet K. in der „Bibl. der Symbole" S. 44 — hat diesen Schlußsatz nur die speziell so genannte Fides Damasi. Diese hält K. aber für die Urform aller anderen. In der Schrift Antipriscilliana sagt er S. 57 zur Begründung dessen, daß sie „in ihrem ganzen Inhalt originell und singulär" sei. Wir glauben nicht, daß sich dieser Satz aufrecht erhalten läßt. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß die Stelle: „nec amisit quod erat, sed coepit esse quod non erat" sich wörtlich so bei Hilarius, De Trin. III 16 findet (vgl. ib. X 16 und Tertull., Adv Prax. c. 27: „desinit esse quod fuerat, et incipit esse quod non erat"), die folgenden Worte: „ut perfectus in suis sit et verus in nostris" bei Hilarius ib. I 11 (Schluß), der Satz „nomen est potestatis deus" bei Ambrosius, De Fide I 7.

Hss., welche die Mauriner nennen, als Schluß des 11. und Eingang des 12. Buches De Trinitate des hl. Hilarius den Satz: „Lege, frater in Christo, et sensum accommoda“; darauf schließt sich unmittelbar der Text an. Ähnlich ist es zu Schluß des dritten, bezw. Anfang des vierten Traktats Priscillians (ed. Schepß), wo man den Worten begegnet: „Finit. incipit tractatus paschae. lege felix Amantia cum tuis in Christo Ihesu domino nostro.“ Daß diese Zusätze nicht von den betreffenden Autoren stammen, die ihre Werke für die Allgemeinheit abfaßten, sondern von dem Schreiber einer Kopie herrühren oder, wahrscheinlicher noch, ursprünglich als Randbemerkung beigeschrieben und erst später von einem Kopisten dem Text beigefügt worden sind, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Sollte es mit dem Schlußsatz der Fides Damasi nicht die gleiche Bewandtnis haben, dessen Inhalt sich von dem der angeführten Sätze in nichts unterscheidet, während er gleich ihnen in fühlbarem Kontrast zu dem an eine Allgemeinheit (vgl. credimus etc.) sich wendenden Text steht? Wie dem aber sei, jedenfalls scheint die Analogie einen Verzicht auf den Versuch zu empfehlen, über Herkunft oder Bestimmung der Fides aus dem Schlußsatz eine Folgerung zu ziehen.[1]

Wie die weiteren Ausführungen K.s S. 58 ff. zeigen, ist indes seine Auffassung über die Fides Damasi und ihre Geschichte in der Tat nicht so fast durch eine Untersuchung ihres Inhalts, als durch seine Ansicht über die sog. Fides S. Ambrosii bestimmt worden, welche er für „eine häretische Antwort auf die Fides Damasi“ ansieht. Erst aus dem Zusammenhalt dieser Ansicht mit jener anderen, daß die Fides Damasi spanischen Ursprungs und antipriscillianistischer Tendenz sei, wird seine konkrete Kombination verständlich, nach welcher sie auf der Synode von Saragossa verfaßt, an Papst Damasus geschickt und von diesem approbiert worden

[1] Vgl. Kattenbusch, Theol. Literaturztg. 1897 Sp. 143: „Die Schlußanrede haec lege verrät an sich nicht mehr, als daß die Formel [die Fides Damasi], die ja in einer ganzen Reihe von Abwandlungen auftritt, hier von irgend wem einem einzelnen Manne zur Beachtung empfohlen ist.“

sein soll. Betrachten wir daher diese Fides S. Ambrosii — von Maassen wird sie nach einem anderen handschriftlichen Titel kurz die antiarianische Formel Nos Patrem genannt[1] — und die Gründe, welche K. bestimmten, in ihr das priscillianistische Gegenstück zur Fides Damasi zu erkennen. Täuschen wir uns nicht, so wird sich aus dieser Untersuchung ergeben, daß der gesamte Unterbau der These K.s betreffs des spanischen Ursprungs und der antipriscillianistischen Bestimmung der Fides Damasi und weiterhin des Athanasianum nicht haltbar ist.

Der kurze Text der Formel lautet nach der von K. (S. 59) gegebenen Rezension also:

(1) Nos patrem et filium et spiritum sanctum unum deum confitemur, (2) ita ut in trinitate perfecta et plenitudo divinitatis sit et unitas potestatis. (3) Nam tres deos dicit, qui unitatem separat divinitatis. (4) Pater deus, filius deus et spiritus sanctus deus. Haec unum sunt in Christo Iesu. (5) Tres itaque formae, sed una potestas. Ergo (6) diversitas plures facit, unitas vero potestatis excludit numeri quantitatem, quia unitas numerus non est. (7) Sic itaque unus deus, una fides, unum baptisma. (8) Si quis vero hanc fidem non habet, catholicus dici non potest. Qui catholicam non tenet fidem, alienus est, profanus est, adversus veritatem rebellis est. [AD DAMASUM PAPAM.]

Das vermeintlich Häretische dieser Formel soll nach K. zunächst in Satz 5 liegen, und zwar sowohl in dem Ausdruck tres formae, statt tres personae, den der unbekannte Verfasser ablehne, als in der Redeweise una potestas, statt una substantia, die in ähnlicher Wendung in Satz 2 (unitas potestatis statt una substantia) wiederkehre. Zu ihr bemerkt er: „Unter den abendländischen Theologen hat die absolute Einheit im göttlichen Wesen in dieser schroffen Form nur Priscillian betont.“[2]

An Priscillian findet sich K. ferner erinnert durch „die Verbindung von offenbar heterodoxen Darlegungen mit ganz

[1] Geschichte d. Quellen u. d. Lit. d. kan. Rechts S. 394 n. 505.

[2] Ähnliche Gedanken äußert Burn, An Introduction to the Creeds S. 247.

orthodox klingenden Phrasen. „Dahin rechne ich," sagt er, „den Satz (4): Pater deus, filius deus et spiritus sanctus deus mit dem merkwürdigen Zusatz: Haec unum sunt in Christo Iesu. In dieser Form findet sich das Comma Ioanneum am frühesten im ersten Traktat Priscillians . . ." Mit dieser Stelle wolle aber Priscillian, wie auch der Verfasser unserer Glaubensregel die absolute, jeden Personenunterschied ausschließende Einheit betonen.

„In gleichem Sinne," bemerkt K. weiter, „gebraucht sowohl Priscillian, wie der Verfasser unseres Bekenntnisses (in Satz 7) die Bibelstelle Eph. 4, 5 . . . um ihre sabellianische Auffassung des göttlichen Wesens zu beweisen; sie reißen sie aus dem Zusammenhang und fälschen den Paulinischen Gedanken," der nur die Notwendigkeit einmütiger Gesinnung in der religiösen Überzeugung und im christlichen Leben begründen wolle.

Aus all diesen Erwägungen zieht er den Schluß: „Entweder ist also Priscillian selbst der Verfasser des kurzen Bekenntnisses, oder es rührt von einem seiner Schüler her. Mit Rücksicht auf die [wie später zu zeigen von K. irrtümlich im Cod. Augiensis gefundene] Notiz am Schlusse: Ad Damasum papam ziehe ich erstere Annahme vor, da Priscillian ja persönlich mit Damasus zu verhandeln suchte." (S. 61.)

Endlich glaubt K., es sei „aber auch aus dem Text selber zu entnehmen, daß Priscillian mit dieser Glaubensregel die Fides Damasi beantworten wollte. (Denn) das trotzig an die Spitze gestellte ‚Nos' entspricht vollständig dem Sprachgebrauch Priscillians und ist meines Erachtens nur zu erklären aus dem Gegensatz zu einem Bekenntnis, auf das er verpflichtet werden sollte. Es entsprechen sich die beiden Regeln in folgender Weise". — Nach diesen Worten stellt K. S. 62 ohne nähere Begründung des „entsprechenden" Gegensatzes beider Formeln die Sätze 1, 3, 4, 6 der Fides S. Ambrosii in Paralleldruck den Sätzen des Abschnittes „Credimus in unum" bis „de patre et filio procedentem" der Fides Damasi gegenüber und den Schlußsatz (Haec lege) der letzteren dem Satz 8 der ersteren.

Was ist nun von dieser These über die Fides S. Ambrosii, oder wie K. sie selbst fortan nennt, die Fides Priscilliani zu halten? Mittels der Schlüsse, welche der Verf. aus ihr wie aus einem sicher erwiesenen Satz direkt und indirekt in seinem Buche zieht, gewinnt sie in demselben eine gewisse zentrale Bedeutung. Ihre Unhaltbarkeit dürfte aus folgendem hervorgehen:

1. Die sog. Fides S. Ambrosii stammt zum guten Teil aus Ambrosius: die Sätze 1, 2, 3, 6 derselben sind wörtlich aus De Fide I 1, 10 und I 2, 19 entlehnt. Wie dieser Umstand aber einerseits eine Erklärung für ihren Titel bietet, so zeigt er anderseits auch die Unrichtigkeit des Versuches K.s, das an die Spitze von Satz 1 gestellte „Nos“ auf Priscillian zu deuten und aus demselben einen Gegensatz der Formel zur Fides Damasi herzuleiten.

2. Der von K. für eine spezifische Redeweise Priscillians gehaltene Ausdruck una potestas oder unitas potestatis anstatt una substantia kommt, wie an den eben genannten Stellen, so auch sonst überaus häufig in den Büchern De Fide und De Spiritu S. des hl. Ambrosius vor. Nur beispielshalber sei De Spir. S. III 82 erwähnt, wo die Frage der Innewohnung und Anbetung des Vaters in Christus also beantwortet wird: „Non igitur insertio corporis intellegitur, sed unitas potestatis. Ergo per unitatem potestatis coadoratur in patre Christus, cum deus pater adoratur in Christo. Similiter itaque per unitatem potestatis eiusdem coadoratur in deo spiritus, cum deus adoratur in spiritu.“ Derselben Ausdrucksweise bedienen sich übrigens die sog. Fides Damasi („quia nomen est potestatis deus“ = Ambrosius, De Fide I 1, 7), Phoebadius u. a.

3. Die von K. als häretisch beanstandeten Sätze 4 und 5 finden sich außer in der Fides S. Ambrosii in dem Glaubensbekenntnis des in Rom entstandenen Constitutum Constantini (der Ps.-Konstantinischen Schenkungsurkunde)[1] und zu Anfang der sog. Fides S. Athanasii im Cod. LIX

[1] Vgl. Martens, Die falsche General-Konzession Konstantins des Großen. München 1889 S. 71. Literarische Rundschau 1907 Sp. 37.

saec. VII/VIII der Veroneser Kapitelsbibliothek.[1] Daß sie in jenes aus der Fides S. Ambrosii übertragen worden sind, zeigen die dort mitübernommenen Sätze 1 und 2. In der Fides S. Athanasii dagegen liegt anscheinend ihr erster Ursprung. Dieselbe ist nach den Untersuchungen Fickers[2] identisch mit dem 6. Buch der unter dem Namen des Vigilius von Thapsus gehenden (12) Bücher De Trinitate und stellt dessen „kürzeste" Rezension dar. Ficker möchte sie für noch früher entstanden halten als die von ihm so genannte „kürzere Rezension" des gleichen Werkes, welche er an das Ende des 4. Jahrhunderts nach Spanien zu verlegen geneigt ist.[3] Sicher stammt das Werk in beiden Formen von einem katholischen Verfasser. Da es nun die nachweisbar älteste Quelle der Sätze 4 und 5 ist, so kann nicht bezweifelt werden, daß auch diese nicht von Priscillian oder einem seiner Schüler, sondern von einem katholischen Autor herrühren.

Mit dem Gesagten könnten wir bereits über die von K. vermutete häretische Tendenz des Ausdrucks tres formae

[1] Herausgegeben von J. Bianchini, Verona 1732 unter dem Titel: Enarratio Pseudo-Athanasiana in symbolum. Vgl. Kattenbusch, Das apostol. Symbol I 145. Mir liegt eine Photographie des Stückes vor, nach welcher der Text lautet: „Pater deus, filius deus, spiritus sanctus deus et tres unum sunt. Tres itaque formas et una potestas." Über die Bildung formas statt formae s. meine Schrift über Kommodian von Gaza S. 352 f. Sachlich dürfte in der Phrase die Ausführung Tertullians contra Praxean c. 2 benutzt sein: *οἰκονομίας* sacramentum . . . tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus deputantur.

[2] Studien zu Vigilius von Thapsus. Leipzig 1897 S. 67 ff.

[3] Ebenda S. 72. Diese Ansicht behandelt Ficker als eine Hypothese, zu welcher ihm die Wahrnehmung Grund zu bieten schien, daß der Verfasser im 6. Buche neben dem Arianismus den Manichäismus und Priscillianismus bekämpfe. Dagegen versuchte Morin in der Revue Bénéd. 1898, 1 ff., den oberitalienischen Ursprung der ersten 7 BB. De Trinitate wahrscheinlich zu machen und die Möglichkeit zu zeigen, daß Eusebius von Vercelli ihr Verfasser sei. Diese Meinung widerrief derselbe aber in der Revue Bénéd. 1902, 237, indem er sich durch die von Künstle in der Schrift „Eine Bibl. d. Symbole" S. 100 ff. für Spanien beigebrachten Gründe für überzeugt erklärte.

statt tres personae in Satz 5 weggehen. Indessen bietet sich für denselben eine naheliegende Erklärung unter Beachtung der Ausdrucksweise tres substantiae statt tres personae, die von der Encäniensynode im J. 341 gebilligt und von Hilarius von Poitiers[1] so nachdrücklich verteidigt und auch von Augustin benutzt wurde. Denn das Wort forma[2] ist im Anschluß an Phil. 2, 7 (qui cum in forma dei esset) als Synonymon zu substantia und natura gebraucht worden[3] und konnte daher auch zur Bezeichnung des Begriffes Person von Anhängern der Formel tres substantiae verwendet werden.

4. In Satz 4 ist es insbesondere die von K. so genannte priscillianistische Form des Comma Iohanneum,[4] welche ihn an Priscillian als den Verfasser der Fides S. Ambrosii glauben macht. Allein die Lesart, auf welche er sich stützt: „Haec unum sunt in Christo Iesu" wird nur von den Codd. Ambrosianus und Berolinensis geboten, während der Cod. Augiensis und die Fides S. Athanasii die Form „et tres unum sunt" enthalten.[5] Da nun die Fides S. Athanasii als die älteste Quelle von Satz 4 bei der Frage um Bevorzugung der einen oder anderen Variante vor allem Berücksichtigung

[1] De Syn. n. 29 ff.

[2] Dasselbe wird schon in der lateinischen Irenäusübersetzung III 11, 8 zur Wiedergabe von *πρόσωπον* verwendet. Über „das Alter und die Herkunft der latein. Übersetzungen des Hauptwerkes des Irenäus" siehe die so betitelte Schrift von H. Jordan, Leipzig 1908.

[3] Vgl. Hilarius, De Trin. XII 6: esse autem in dei forma non alia intellegentia est, quam in dei manere natura. Die Synonymität der Begriffe natura, genus, substantia, essentia setzt Hilarius, De Syn. n. 12 auseinander. — Ambrosius, De Fide II 42: in qua forma loquatur (Christus) adverte: hominis substantiam gessit. — Epist. 46, 6: ut esset (Christus) perfectus in utraque forma (= natura = substantia). Cf. Faustinus, De Trin. 1, 1; 3, 3.

[4] Antipriscilliana S. 60: „In dieser Form findet sich das sog. Comma Ioanneum am frühesten im ersten Traktat Priscillians: . . . tria quae testimonium dicunt in coelo pater verbum et spiritus, et haec tria unum sunt in Christo Iesu."

[5] Eine Mittelform findet sich in der Fides catholica (= F. S. Ambrosii) des Cod. Berolin. 1671 saec. IX: et tres unum sunt in Christo Iesu. S. Ficker a. a. O. S. 62 Note. Ebenso lautet die Stelle im Constit. Constantini, wo indes Jesu fehlt.

verdient, so wird die Entscheidung betreffs der ursprünglichen Textform wohl gegen die von K. in den Text der Fides aufgenommene und zur Argumentation auf Priscillian benutzte Lesart fallen müssen.

Doch auch wenn wir seiner Wahl beipflichten, dürfte sich das Argument K.s betreffs des häretischen Charakters der Formel kaum aufrecht erhalten lassen. Dasselbe macht die Verwendung des Neutrum Pluralis „Haec" in seiner Beziehung auf pater, filius et spiritus s. geltend, durch welche „Priscillian, wie auch der Verfasser der Glaubensregel, ... die absolute Einheit des göttlichen Wesens, die jeden Personenunterschied ausschließe, betonen wolle". Von dieser heterodoxen Tendenz des Neutr. Plur. (Haec tria) im sog. Comma Iohanneum zeigt sich K. so sehr überzeugt, daß er aus ihr in der Schrift „Das Comma Ioanneum" (Freiburg 1905) sogar Anlaß zu der Aufstellung genommen hat, der Häretiker Priscillian möge diesen Vers, der ihm gerade nützt, nicht nur zuerst gebraucht, sondern wohl auch geschaffen haben (S. 50). Wir haben hier keinen Grund auf diese u. E. abzulehnende Auffassung näher einzugehen,[1] da wir bereits

[1] Nur einige Worte zur Begründung dieser Ablehnung. Ist es nicht an sich unwahrscheinlich, daß Priscillian in eine Verteidigungsschrift, welche er den spanischen Bischöfen einreichte („Comma Ioanneum" S. 9), einen von ihm erst geschaffenen Bibelvers eingefügt und sich auf denselben als ein Wort des Johannes (sicut Johannes dicit) berufen haben soll? Für so naiv werden wir weder den Häresiarchen noch seine Richter halten dürfen. — Der Fehler der Darstellung K.s im „Comma Ioan." scheint uns aber in der zweifachen Annahme zu liegen, erstens, daß das sog. Comma Ioan. an sich eine dogmatisch kaum zulässige Ausdrucksweise in der Form „Haec tria" enthalte, zweitens, daß Priscillian mit derselben seiner Leugnung des Personenunterschiedes in Gott Ausdruck zu geben bezweckte. Indem K. mit diesen Auffassungen das bisher erstbezeugte Auftreten des Comma Iohan. bei Priscillian kombiniert, gelangt er zu dem Schluß (S. 50), daß derselbe den Vers geschaffen habe. Belege für die erste Annahme K.s bieten die in den unten folgenden Noten zu erwähnenden Stellen. Die zweite Annahme äußert K. S. 14 f., wo er eine Stelle der Verteidigungsschrift Priscillians mit den ihr nachfolgenden Schriftstellen anführt, unter welchen sich auch das Comma Iohan. befindet. Die Verteidigungsstelle handelt von dem Glauben an den einen Gott, dessen unita virtus von den Häretikern zerteilt werde; ebenso beziehen sich die Schriftstellen einschließlich des Comma Iohan. auf die Einheit

unter n. 3 Gelegenheit fanden, die Herkunft des Satzes 4 von einem katholischen Autor darzutun. Wir beschränken uns daher auf den Nachweis, daß die Neutralform „Haec“ — selbst wenn sie im ursprünglichen Text der Fides S. Ambrosii gestanden haben sollte — keinen Schluß auf die häretische, bezw. priscillianistische Gesinnung des Verfassers gestattet. Die anzuführenden Momente dürften zugleich gegen die Vermutung K.s sprechen, daß in der Neutralform „Haec tria“ des Comma Iohanneum an sich ein häretischer Sinn liege.

Schon die Mauriner haben zur Widerlegung der Meinung von einer häretischen Art des auf die göttlichen Personen bezogenen Neutr. Plur. in ihrer Ausgabe von Hilarius, De Synodis (n. 32 Note k) bemerkt: Neque tunc temporis haeresis suspicione laborabant, qui *tria* in divinis praedicabant. Hoc ipsum enim catholice etiam postea praedicavit Gregorius Naz. Or. XXIX n. 3 et alibi; praedicaverunt et Occidentales, puta Consentius, epist. apud Augustinum CXIX n. 4, scribens: „Una virtus est, quam trina possidet virtus; una substantia est, in qua tria sunt, quae subsistunt.“ Augustinus ipse epist. CLXX ad Maximum n. 5: „Et haec omnia,“ [1] inquit, „nec confuse unum sunt, nec disiuncte tria sunt, sed, cum sint unum, tria sunt, et cum sint tria, unum

Gottes. K. glaubt nun, daß diese Darlegung Priscillians Zeugnis für seine sabellianische Gottesauffassung abzulegen bestimmt sei, und daß folglich „das Com. Ioan. bei seinem ersten Auftreten zum Erweise einer Irrlehre dienen muß“. Wie sucht K. aber zu beweisen, daß die Ausführungen Priscillians über die Einheit Gottes ein Ausdruck seiner Irrlehre sind? Durch den Hinweis auf einen sonst nicht verständlichen Zweck derselben, indem „eine Gefahr in diesem Sinne für den christlichen Glauben damals nicht bestand“. Demgegenüber möchte aber eine Erinnerung an die antiarianischen Anathematismen bei Hilarius, De Synodis n. 36. 38. 50. 56 um so mehr berechtigt scheinen, als Priscillian selbst ausdrücklich in der betr. Stelle von den (arianischen) Binionitae, d. h. Dualisten spricht. U. E. verwertet Priscillian das Com. Iohan. in keinem anderen Sinne als auch die übrigen von ihm gleichzeitig verwendeten Schriftstellen, die K. anführt.

[1] „Haec omnia“ bezieht sich im Kontext auf pater, filius, spiritus s. Die Ausdrucksweise zeigt, daß das Urteil K.s im „Comma Ioan.“ (S. 8 mit Note 3) über die theol. Sprache Augustins nicht zutreffend ist, wenn er meint, daß demselben eine solche „dogmatisch wie grammatikalisch anfechtbare Ausdrucksweise nicht zuzutrauen sei“.

sunt."[1] Zu dem gleichen Zweck sei ferner hingewiesen auf das Glaubensbekenntnis der Encäniensynode bei Hilarius, De Syn. n. 29 Schluß (vgl. ibid. n. 31), wo die Lehre über Vater, Sohn und Geist in die Worte gekleidet ist: „ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum." Und auch Phoebadius bedient sich in ähnlicher Weise des Neutr. Plur. in Beziehung auf die Personen der Dreifaltigkeit im Lib. c. Arianos c. 22, wo er sagt: „sic alius a filio spiritus, sicut a patre filius; sic tertia in spiritu, ut in filio secunda persona: unus tamen deus omnia, tres unum sunt." Das Fragmentum Arianum XVIII aber bezeugt uns die Echtheit dieses Textes durch die Anführung: „Item Phoebadius: pater deus, filius deus, spiritus s. deus, et haec omnia unus deus." Diese Belege dürften zur Ehrenrettung des in Frage stehenden „Haec" genügen. Was aber den Zusatz „in Christo Iesu" betrifft, so kann dessen an sich orthodoxer Charakter nicht in Zweifel gezogen werden.[2]

5. In Satz 7 soll sich der Verfasser des Bekenntnisses nach K.s Meinung dieselbe mißbräuchliche Verwendung der Stelle Eph. 4, 5 zuschulden kommen lassen, wie Priscillian: der Zweck sei bei beiden ihre sabellianische Auffassung des göttlichen Wesens zu beweisen. Deshalb „reißen sie", sagt K., (die Stelle) „aus dem Zusammenhang und fälschen den Paulinischen Gedanken". Um wenigstens den ersteren von diesem Vorwurf zu reinigen, wird eine einfache Vorlegung des Tatbestandes ausreichen. Von einem in Satz 6 wörtlich aus Ambrosius, De Fide I 19 entnommenen Ausspruch über die Einheit Gottes geht der Verfasser in Satz 7 zur

[1] Mit den letzten Worten stimmt fast wörtlich eine Stelle des Toletanum XI überein, zu welcher K. im „Com. Ioan." S. 26 bemerkt: „Daß besonders ersterer Ausdruck [haec tria inbezug auf die Personen in Gott] sich mit der kirchlichen Orthodoxie schwer vereinigen läßt, hat auch das berühmte Toletanum XI übersehen, wenn es sagt: Tria ergo ista unum sunt . . . Cum igitur haec tria sint unum et unum tria . . ."

[2] Vgl. Ambrosius, De Spir. S. I 44: Si Christum dicas, et deum patrem a quo unctus est filius, et ipsum qui unctus est filium, et spiritum sanctum quo unctus est, designasti. — Ibid. I 40: sicut qui benedicitur in Christo, benedicitur in nomine patris et filii et spiritus sancti, quia unum nomen, potestas una.

Anführung der Paulinischen Stelle als eines biblischen Beweises für die von ihm, oder richtiger von Ambrosius behauptete Einheit Gottes über: derselben Stelle bedienen sich aber zu dem gleichen Zweck u. a. Ambrosius, De Fide I, 31; De Spir. S. III 28; Hilarius, De Trin. VIII 40 f. 47. IX 14. XI 1—3.

6. Die vermeintliche Unterschrift der Fides S. Ambrosii im Codex Augiensis XVIII: AD DAMASUM PAPAM besteht in Wirklichkeit nicht.[1] Durch einen Irrtum des Schreibers der Handschrift Reginbert sind die genannten Worte, welche zur Überschrift des folgenden Stückes (einer Fides beati Hieronimi presbyteri, d. i. der sog. Fides Damasi) gehören, zuerst ausgelassen, alsdann über der Zeile nachgetragen und mittels eines Transpositionszeichens an ihre richtige Stelle verwiesen worden. Das Zeichen ist von K. augenscheinlich übersehen und dadurch sein Irrtum hervorgerufen worden, daß der Codex die „zweifellos richtige Adresse" der Fides (Antiprisc. S. 59) bewahrt habe.

Wir glauben hier den Nachweis schließen zu können, daß weder Priscillian noch einer seiner Schüler der Verfasser der sog. Fides S. Ambrosii ist, und daß diese nicht „eine häretische Antwort auf die Fides Damasi" bildet. Das Bekenntnis ist eine Kompilation aus katholischen Vorlagen, nämlich in Satz 1, 2, 3, 6 aus Ambrosius, De Fide, in Satz 4 und 5 aus Ps.-Athanasius, in Satz 7 aus Eph. 4, 5. Diesen kompilatorischen Charakter wahrt es bis in die Ausschließungsformeln (Anathematismen) des Schlußsatzes 8, die dem Athanasianum und der 4. antiochenischen Formel (vgl. Hilarius, De Syn. n. 34: alienos novit s. et cath. eccl.) nachgebildet sind. Daß sein Titel eine gewisse Berechtigung hat, ist schon oben bemerkt worden. Welcher Zeit die Fides entstamme, mögen wohl die auf das Ende des 4. Jahrh. hinweisenden Vorlagen andeuten. Auch ihr Zweck,

[1] Anlaß zu einer genaueren Information über dieselbe gaben uns die verschieden lautenden Angaben bei Künstle „Eine Bibl. der Symb." S. 43 und bei Burn, An Introduction to the Creeds S. 245. Die oben folgende Auskunft danke ich der Güte des Herrn Oberbibliothekars Hofrat Dr. A. Holder in Karlsruhe.

als der einer antiarianischen Formel, wird aus denselben deutlich.

Das Ergebnis, zu welchem die vorausgehende Untersuchung über die Fides S. Ambrosii in Hinsicht der Thesen führen muß, welche von K. über die Fides Damasi und ihre Geschichte aufgestellt worden sind, bedarf vielleicht kaum einer ausdrücklichen Erklärung. Diese Thesen beruhen auf Voraussetzungen, welche der Wirklichkeit nicht entsprechen. Mit der Unhaltbarkeit der Grundlagen gebricht es aber auch dem Aufbau an Halt. Wir können daher nicht anders denn als unerwiesen bezw. irrtümlich die Sätze bezeichnen:

a) daß die Fides Damasi auf der Synode von Saragossa im J. 380 verfaßt und an Papst Damasus zur Approbation geschickt worden sei (S. 54);

b) daß sie die Formel war, auf welche Priscillian verpflichtet werden sollte (S. 61);

c) insbesondere, daß sie als ein Bekenntnis spanischer Herkunft und antipriscillianistischer Tendenz zugleich Zeugnis für den spanischen Ursprung und den antipriscillianistischen Charakter des mit ihr nächstverwandten Athanasianum ablege (S. 217—221).

Dieses Ergebnis beeinflußt nicht weniger die Sicherheit anderer Anschauungen, welche K. im V. Abschnitt der Antipriscilliana (S. 45—116) über „die spanischen Regulae fidei und ihre Bedeutung für die Entwicklung der abendländischen Glaubensbekenntnisse“ vorträgt, insoweit nämlich auch diese Ansichten auf der Annahme fußen, daß die Fides Damasi „aus dem Anfang des priscillianischen Streits stammt und der Ausgangspunkt der großen Zahl von spanischen Glaubensregeln ist“ (S. 217). Doch diese Rücksicht fällt nicht mehr in die Grenzen unserer Betrachtung. Ihr Zweck war lediglich ein Nachweis der Unhaltbarkeit der These betreffs der spanischen Herkunft und der antipriscillianistischen Bestimmung des Athanasianum, um in den folgenden Untersuchungen unbehindert an den Faden der letzten englischen Forschungen über dessen Ursprung anknüpfen zu können.

II.

Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius.

Vorbemerkungen.

Die eingehenden Untersuchungen, welche nach anderen englischen Gelehrten zuletzt von Ommaney und Burn in unabhängiger Weise voneinander über Zeit, Ort und Autor des Symbols angestellt worden sind, haben unter den beiden ersten Rücksichten zu einem nahezu übereinstimmenden Ergebnis geführt. Auf Grund einer unverkennbaren charakteristischen Ähnlichkeit der Formeln und Gedanken des Symbols mit Gedanken und Wendungen in den Schriften Augustins und der von ihm beeinflußten Schule von Lerin gelangten beide zu der Überzeugung, daß das Bekenntnis um das Ende des ersten Drittels des 5. Jahrh. in Südgallien vorhanden gewesen sein müsse. Ommaney erweiterte diese Zeitgrenze ein wenig nach oben, da er noch eine Benutzung des erst im J. 434 entstandenen Commonitorium des Vincentius von Lerin, sowie eine Einwirkung der nestorianischen Kontroverse in dem Symbolum zu erkennen glaubte. Burn dagegen drückte sie etwas herab, indem er als den terminus ad quem das Auftreten des Nestorianismus bezeichnete (430), auf welchen noch keine Rücksicht in dem Bekenntnis wahrzunehmen sei; als den terminus a quo aber nahm er die Vollendungszeit des nach seiner Meinung im Symbol wiederzuerkennenden Enchiridions Augustins (c. 420) an. Daß beide Forscher infolge jener abweichenden Anschauungen in verschiedenen Persönlichkeiten den Verfasser des Symbols suchten, ist bereits eingangs erwähnt worden.

Das Recht der Vergleichung mit den Autoren des 5. Jahrh., aus welcher sich die annähernd übereinstimmenden Resultate

Ommaneys und Burns ergeben hatten, wurde von Kattenbusch anerkannt, aber zugleich eine ihre Resultate bedrohende neue Frage aufgeworfen, deren Bejahung von beiden als selbstverständlich angesehen worden war, nämlich die, ob der Verfasser des Bekenntnisses notwendig als ein Entlehner Augustins zu betrachten sei. Daß das Verhältnis auch umgekehrt liegen könne, war der Eindruck, welchen Kattenbusch aus den auffallend übereinstimmenden Parallelen empfangen hatte, die u. a. von Burn aus Schriften Augustins zum Quicumque vorgelegt worden waren. „Es kann ein Vorurteil sein," äußerte er,[1] „wenn man meint, das Quic. setze die augustinische Trinitätskonstruktion als solche voraus. Die Formel läßt sich füglich auch begreifen als eine Vorläuferin der Spekulation des Augustin. Mir scheint in der Tat, als ob Augustin sie bereits kenne . . . Es hat für mich mehr Wahrscheinlichkeit, daß ihm einzelne ihrer Ausdrücke oder Sätze im Gedächtnis gehaftet haben und ihm gelegentlich in die Feder geflossen sind, als daß der Autor der Formel aus den Stellen, welche u. a. Burn nachweist, seine überraschend ähnlichen oder geradezu gleichlautenden Wendungen geschöpft haben sollte. Die Stellen, an denen Parallelen zwischen Augustins Ausdrucksweise und dem Athanasianum sich finden, sind eben über mehrere Werke Augustins zerstreut." Bezüglich der Abfassungszeit erklärte Kattenbusch daher, ihm „sei es das allein wahrscheinliche, daß die Formel bald nach 400 entstanden sei".

Gegen diese Auffassung erhob Burn in seinem späteren Werke „An Introduction to the Creeds" (S. 146) lebhaften Widerspruch. Wohl gab er zu, daß sie sich mit einigem Grunde auf Augustins eigene Worte im 8. (5.) Kapitel des um 400 begonnenen ersten Buches De Trinitate stützen könne: sed in ea (catholica fide) nonnulli perturbantur, cum audiunt deum patrem, et deum filium, et deum spiritum sanctum, et tamen hanc trinitatem non tres deos, sed unum deum (= n. 15 und 16 des Quic.): aber er hielt diese leise Andeutung einer Existenz des Symbols schon zu Augustins

[1] Theolog. Literaturztg. 1897 n. 5 Sp. 144.

Zeiten doch für zu schwach, um das Gewicht eines entscheidenden Gegengrundes zu tragen, welcher in folgender Erwägung liege: „Wenn der Hauptteil des ersten Abschnittes (n. 7—19), den man als ausgeprägt augustinisch anzusehen pflegt, . . . nicht eine Wirkung von Augustins Einfluß auf den Verfasser ist, sondern im Gegenteil einen bestimmenden Einfluß auf Augustin geübt hat, dann trägt die Kirche eine bisher noch nicht erkannte Dankesschuld gegen einen Geist, der dem des großen afrikanischen Denkers überlegen war; das aber ist eine unannehmbare Voraussetzung . . .“[1]

Ohne Kenntnis von dieser Streitfrage über den vor- oder nachaugustinischen Ursprung des Athanasianum zu haben, waren uns seit langem die nahen Berührungen mit Formeln des Symbols aufgefallen, welche sich sowohl in den Werken des hl. Ambrosius, als in anderen Dokumenten seiner Zeit finden, und durch sie der Zweifel entstanden, ob das Bekenntnis nicht in der Tat älter sei, als insgemein angenommen werde. Daß jene Berührungspunkte zum Teil singulärer Art seien, hat uns erst ein späterer Vergleich mit den von Ommaney und Burn gesammelten Parallelen gezeigt. Nur beispielshalber sei hier ein solches Moment vorweg erwähnt.

Das Leitmotiv, welches dem Verfasser des Quicumque vorschwebt, ist der aus Marc. 16, 16 (Qui crediderit . . . salvus erit, qui vero non cr. condemnabitur) geschöpfte, aber auf den katholischen Glauben bezogene Gedanke, daß nur

[1] Auf diese Einrede Burns bemerkte Kattenbusch gelegentlich einer Besprechung des Aufsatzes von Morin über „Caesarius von Arles als den ersten Zeugen des Symbolum Quicumque“ in der Theolog. Litztg. 1902 Sp. 172 f.: „Meiner Vermutung, daß Augustin schon das Ath. kenne, hat Burn, An Introduction to the Creeds S. 146 mit dem Argument widersprochen, daß ein unbekannter Theologe von der Größe Augustins selbst dann dicht vor Augustin angenommen werden müßte. Ich meine, das sei eine Übertreibung der theologischen Bedeutsamkeit des Ath.s. Was Augustin über die Trinität sagt, liegt ganz in der Linie des Ath.s., ist aber doch viel tiefer, feiner und größer. Ich stimme mit Morin in der Ablehnung einer zu hohen Schätzung der theologischen Art des Ath.s überein. Das Eigenartige und Auffallende an der Formel ist nicht ihr Gedankenmaterial an sich, sondern die Form, in die es gebracht ist. Durch sie wirkt das Ath. . . .“

ein Festhalten an diesem zur Seligkeit führe. Dieses Motiv wird gleich anfangs nach Art des Evangelienverses in einer positiven und negativen Wendung vorgetragen (n. 1 und 2), inmitten unter Gleichsetzung des Begriffes fides catholica mit fides trinitatis wiederholt (n. 26) und zum Schluß nochmals als der für die Redaktion des Bekenntnisses maßgebende Gesichtspunkt hervorgehoben (n. 40). Der Autor bekundet somit recht nachdrücklich die Bedeutung, welche er dem von ihm an die Spitze des Symbols gestellten Gedanken beilegt. Trotz den zahlreichen Parallelen, welche aus Augustin, Vincentius, Faustus und Eucherius zum Quicumque beigebracht worden sind, haben sich bei diesen aber keine Sätze entdecken lassen, welche gerade mit den für das Symbol am meisten charakteristischen Äußerungen in den nn. 1. 2. 26. 40 in direkten Vergleich gebracht werden könnten. Solche Vergleichsstücke bieten dagegen die Schriften des hl. Ambrosius und andere Zeugnisse seiner Zeit in deutlichster Art, wie folgende Gegenüberstellung zeigen mag:

1. Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem.

a) Reskript des Kaisers Theodosius auf den *Liber precum Marcellini et Faustini* vom J. 384:[1]

Catholicam fidem omni favore veneramur, sine qua salvi esse non possumus.

Daß die Übereinstimmung nicht bloß zufällig ist, lehrt der folgende Satz des Reskripts, in welchem der Leitgedanke des Symbols von der Identität des katholischen Glaubens mit der göttlich geoffenbarten Religion also ausgesprochen wird: sciantque cuncti id sedere animis nostris, ut cultores omnipotentis dei non aliud nisi catholicos esse credamus.

2. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.

b) *Ambrosius in Luc. VII 9:*

Nemo potest resurrectionis gloriam videre, nisi qui integrum mysterium trinitatis incorrupta fidei sinceritate servaverit.

[1] Collectio Avellana ed. Günther (Corp. Script. Eccl. Lat. vol. XXXV) Epist. II[a] 2[a].

Der Parallelismus dieser beiden Sätze tritt noch deutlicher bei der Vergegenwärtigung hervor, daß, wie in der ambrosianischen Stelle, so in n. 26 des Quic. der Begriff fides catholica durch fides trinitatis ersetzt ist. Vgl. auch Ambros., In Luc. Prol. 5: ipsa fides nostra, ipsum mysterium trinitatis . . .

26. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

c) *Ambrosius, Epist. XXII 21* vom J. 386:

Audivimus hodie dicentes eos (obsessos), quibus manus imponebatur, neminem posse esse salvum . . . qui trinitatis omnipotentem virtutem non crederet.

Die Stelle stammt aus dem Bericht des Heiligen über die Auffindung der Märtyrer Gervasius und Protasius und enthält die Äußerung der — oder nach des Paulinus Darstellung[1] des — Besessenen vor den heiligen Leibern.

40. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

d) *Ordo Ambrosianus (ed. Mercati) p. 23:*[2]

Omnesque (deus) . . . propitius dignare respicere, ut semper tua religione laetantes constanter in sanctae trinitatis unitate et fide catholica perseverent.

[1] Vita Ambrosii n. 16 (MPL 14, 32 c).

[2] Antiche Reliquie Liturgiche (Studi e Testi 7) Roma 1902. — Der „Ordo Ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria" ist von Mercati in einer Handschrift des 11. Jahrh. der Kapitelsbibl. zu Lucca aufgefunden worden. Der Herausgeber hat sich in einer seiner Veröffentlichung beigegebenen Abhandlung (S. 13) auf den Nachweis beschränkt, daß der Ordo wirklich dem ambrosianischen Ritus angehöre, wie dieser im 11. Jahrh. und sicher in noch früherer Zeit geübt worden sei. Wir möchten seiner Darlegung einige Beobachtungen beifügen, aus welchen vielleicht auf ein bis in die Zeit des hl. Ambrosius selbst zurückreichendes Alter wenigstens einzelner Stücke geschlossen werden kann. Nur nebenher sei zu diesem Zweck erwähnt, daß die Benedictio fontis (S. 25) in drei Abschnitten (quae montibus pressa; te . . . rupes evomuit; a te principium) wörtlich mit dem Lobpreis des Wassers bei Ambrosius, In Luc. X 48 übereinstimmt. Eine Vermutung, ob Ambrosius selbst das mit dem Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae (ed. Wilson p. 85) im übrigen verwandte Weihegebet so gestaltet habe, könnte sich insbesondere auf die Tatsache stützen, daß

Wie im Symbol die fides catholica und die fides trinitatis, so werden auch in der liturgischen Formel diese beiden Begriffe und neben ihnen die religio divina als identisch dargestellt. Der Parallelismus der Formel mit n. 40 des Symbols liegt im übrigen, wie leicht ersichtlich, darin, daß die Bewahrung im katholischen Glauben in ersterer als Heilsbitte Gott vorgetragen, in letzterem als Heilsbedingung gelehrt wird.

Die angeführten Parallelen lassen ein charakteristisches Hervortreten eben des Gedankens bei Ambrosius und in ambrosianischer Zeit erkennen, welcher als Leitmotiv dem Athanasianum zugrunde liegt. Wegen dieses Umstandes und der bereits früher beobachteten häufigen Anklänge an dasselbe in den Werken des hl. Ambrosius entschlossen wir uns zu einer systematischen Durchprüfung der Literatur aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh., um Gewißheit über die Frage zu gewinnen, ob das Symbol in der Tat dieser Periode angehöre. Daß die Untersuchung unser Vermuten bestätigt hat, sagt der Titel der gegenwärtigen Abhandlung. Derselbe spricht als ihr Ergebnis die nicht ohne Befriedigung gewonnene Erkenntnis aus, daß kein anderer als der ehrwürdige Kirchenlehrer von Mailand der Urheber des von der lateinischen Kirche in solchen Ehren gehaltenen Glaubensbekenntnisses ist.

---

der Heilige nicht selten Stellen aus seinen Schriften wörtlich oder fast wörtlich an anderen Orten wiederholt. Von größerer Bedeutung für die Bestimmung des Alters der Gebete ist der Umstand, daß die Benedictio olei („chrismae") bereits in dem gegen Ende des 4. Jahrh. verfaßten „Carmen adversus Marcionitas" benützt erscheint. In jener Weiheformel wird nämlich (S. 27, 22) nicht nur, wie in der entsprechenden des römischen Sakramentars (Wilson p. 71), auf die Namensverbindung Christus und chrisma hingedeutet, sondern als die Absicht Gottes bei Verleihung des Chrisma hervorgehoben, „ut per eam Christos faceres". Derselben Auffassung begegnen wir im Carmen III 127 wieder, in welchem der Samuel erteilte Auftrag Könige zu weihen, mit den Worten umschrieben wird: „dare chrisma, viros ostendere Christos". Ferner stimmen der Ordo und das Carmen in der gegen Ende des 4. Jahrh. in Oberitalien nachweisbaren eigentümlichen Anschauung überein, daß Abraham an Stelle seines Sohnes Isaak Gott ein Lamm zum Opfer dargebracht habe (Ordo 24, 4; Carmen II 74). Diese Auffassung äußert auch der hl. Ambrosius, Epist. 72 n. 1.

Dem Beweis dieses Satzes werden wir uns in den folgenden Abschnitten in der Weise zuwenden, daß wir den Inhalt und die sprachliche Gestaltung des Symbols, die Zeit, den Anlaß und den Zweck seiner Entstehung, seine Überlieferung in der mailändischen Kirche und seine charakteristische Art in dogmatischer und literarischer Beziehung als Zeugen seiner Abfassung durch den hl. Ambrosius aufführen.

Zur Grundlegung des Beweises lassen wir zunächst in Form von Parallelen die Sätze aus der Zeit und insbesondere aus den Werken des hl. Ambrosius folgen, welche sich zum Vergleich mit den Formeln des Quicumque boten. (I.) Um dem Leser aber zugleich ein Urteil über ihren Wert hinsichtlich der Vergleichsstücke zu ermöglichen, welche von Ommaney und Burn aus Augustin, Faustus und Vincentius zur Begründung des südgallischen Ursprungs des Symbols angeführt worden sind, schließen wir diese nach der von Burn gegebenen Zusammenstellung[1] in einer zweiten Parallelenreihe an. (II.)

Parallelentafel I.

	Reskript des K. Theodosius vom J. 384:
1. Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem.	1a. Catholicam fidem omni favore veneramur, sine qua salvi esse non possumus.

1b. *Ambrosius Epist. 17, 1 an K. Valentinian vom J. 384:* vos omnipotenti deo et sacrae fidei militatis. Aliter enim salus tuta esse non poterit . . .

II.

Ad 1. *Augustinus, De util. cred. 29:* Catholicae fidei maiestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia.

Aug. c. Maximinum II 23: Haec est fides nostra, quoniam haec fides est recta, quae fides etiam catholica nuncupatur.

[1] An Introduction to the Creeds, Appendix A p. 298 ff. Die von Burn gebotenen Zitate haben wir nicht immer zu verifizieren vermocht, weshalb die Verantwortung für dieselben ihm überlassen bleiben muß.

I.

1 c. *In Ps. 118 XX 2:* Fides nos ab irrationabilium pecudum comparatione secernit. Hoc caput humani servate serpentes . . . hoc capite custodito vita integra, salus tuta est.

1 d. *In Ps. 37 n. 8:* Si servaveris fidem, etsi mortuus fueris sicut serpens, et tu resurges.

2. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.

2 a. *In Luc. 7, 9:* Nemo potest resurrectionis gloriam videre, nisi qui integrum mysterium trinitatis incorrupta fidei sinceritate servaverit.

2 b. *In Luc. 6, 99:* Si fidem laeseris, portas inferi penetrasti.

2 c. *In Luc.* 3, 25. 26: Optemus ut haec integra sit maceria domus nostrae, domus spiritalis . . . Perdiderunt igitur salutem, qui maceriam perdiderunt. Maneat ergo maceria, maneat haec sepis. . . . Ergo dominus Iesus . . . veteris illius munitionem sepis instaurans, in maiorum nos actum et antiquam simplicitatem fidei reformavit.

2 d. *De Fide 4, 14:* Non quicumque vult, nisi qui fideliter credit, (caelum) ingredietur.

3. Fides autem catholica haec est, ut unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate veneremur.

3 a. *De Fide 1, 6:* Adsertio autem nostrae fidei haec est, ut unum deum esse dicamus . . .

3 b. *De Spir. S. 3, 14:* unitatem divinitatis in trinitate.

3 c. *In Ps. 35, 22:* trinitas unum in unitate substantiae.

} cf. n. 25.

II.

Enarr. in Ps. 10, 3: Haeretici . . . simplici fide catholica contenti esse nolunt, quae una parvulis salus est.

Vincentius Common. c. 36: Catholica fides. — c. 4: Inter sacraria catholicae fidei salvi esse potuerunt.

Ad 2. *Vincent. c. 7:* Qui violaverunt fidem, tutos esse non posse; inviolatamque inlibatamque conserva. — c. 34: Catholicorum hoc fere proprium . . . damnare profanas novitates. et sicut dixit et iterum dixit apostolus: si quis adnuntiaverit praeterquam quod acceptum est, anathema.

Ad 3. *Vincent. c. 22. 18:* Catholica ecclesia unum deum in trinitatis plenitudine, et item trinitatis aequalitatem in una divinitate veneratur.

Faustus, Sermo 9: Trinitas sine separatione distincta. Pater et filius et spiritus s. unus deus credantur, tres personae et non tres substantiae.

I.

4. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

4 a. *De Fide 1, 6* (Forts.): neque . . . filium separemus . . . neque patrem confundamus et Verbum.

4 b. *De Fide 2, 33:* nec . . . patrem filiumque confundens . . . nec patrem filiumque secernens. — 4, 58: unitatem tamen substantiae inter te et patrem separare non possunt. — 4, 91: distinctionem etenim accepimus patris et filii et spiritus sancti, non confusionem, distinctionem, non separationem.

4 c. *De Spir. S. 5, 116:* Aequalitas confusionem excludit, unitas separationem.

4 d. *De Incarnatione 8. 9:* (Sabellianus) patrem filiumque confundit . . . (Ariani) spiritum a deo patre et filio dei separant.

4 e. *In Luc. 4, 10:* (Diabolus) nimia pietate (non neminem) impium esse compellit, ut dum patrem a filio separat, patrem filiumque confundat.

5. Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.

5 a. *In Luc. 2, 12:* Alius pater, alius filius, alius spiritus sanctus.

5 b. *De Spir. S. 2, 89:* ut inconfusibili distinctione quod alius pater, alius sit filius edoceret.

6. Sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas.

6 a. *Epist. 48, 4:* hanc trinitatem unius esse substantiae, maiestatis, divinitatis.

II.

Ad 4. *Aug., De Trin. 7, 6:* Ut neque personarum sit confusio, nec talis distinctio, qua sit impar aliquid.

Vincent. c. 22. 18: . . . ut neque singularitas substantiae personarum confundat proprietatem, neque item trinitatis distinctio unitatem separet deitatis.

Faustus, Sermo 9: Credatur a nobis unitas sine confusione coniuncta, trinitas sine separatione distincta.

Ad 5. *Vincent. c. 19:* Quia scilicet alia est persona patris, alia filii, alia spiritus s.

Faustus, De Spir. S. I: Alter ergo in persona est deus pater, alter spiritus dei patris.

Ad 6. *Aug., Serm. 126:* Trinitas est, sed una operatio, una aeternitas, una coaeternitas.

Vincent. c. 19: . . . sed tamen patris et filii et spiritus sancti non alia et alia, sed una eademque natura.

I.

6 b. *De Fide 2, 38:* Omnia, quae pater habet, mea sunt. Quae sunt omnia? . . . ea quae pater habet, id est aeternitatem, maiestatem, divinitatem. — *3, 106:* unam maiestatem et unam gloriam esse patris et suam.

6 c. *De Spir. S. 2, 154:* in patre et filio et spiritu sancto unitatem maiestatis aestimare debemus.

6 d. *In Luc. 7, 94:* divinitatis et dominationis et imperatoriae maiestatis consortem debemus aestimare spiritum sanctum.

7. Qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus.

7 a. *Hexaem. 1, 19:* Filius est imago dei invisibilis: qualis ergo deus est, talis imago.

7 b. *De Incarn. 112:* Talis ergo, qualis est deus, sua videtur in imagine. Unde oportet, ut imaginem eius talem credas, qualis est deus . . . Qualem enim aestimaveris imaginem, talis tibi videbitur is, cuius invisibilis est imago . . . Et qualem aestimaveris eum, cuius imaginem esse filium credis, talis tibi necessario filius aestimandus est.

8. Increatus pater, increatus filius, increatus et spiritus sanctus.

8 a. *De Incarn. 112* (Forts.): Unde quia increatus pater, increatus et filius.

9. Immensus pater, immensus filius, immensus et spiritus sanctus.

9 a. *De Fide 5, 228:* Immensum te, filiumque tuum et spiritum sanctum legi frequenter, credo libenter.

10. Aeternus pater, aeternus filius, aeternus et spiritus sanctus.

10 a. *De Incarn. 17:* Non possum de patris aeternitate dubitare, cuius aeternus est filius.

11. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus.

II.

Ad 7. — —

Ad 8. — —

Ad 9. — —

Ad 10. *Aug., Sermo 105:* Aeternus pater, coaeternus filius, coaeternus spiritus sanctus.

Ad 11. — —

I.

12. Sicut non tres increati et tres immensi, sed unus increatus et unus immensus.

13. Similiter omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens et spiritus s.

13 a. *De Incarn. 112* (Forts. zu oben 8 a): omnipotens pater, omnipotens filius.

13 b. *De Spir. S. 3, 169:* sicut pater et filius, ita etiam spiritus sanctus omnipotens.

13 c. *De Fide 4, 93:* Si vero ex alia substantia (quam pater) filius est, quomodo omnipotens pater et omnipotens filius est?

14. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.

14 a. *De Fide 2, 36:* Ergo et patris et filii omnipotentia: sed tamen deus unus omnipotens.

15. Ita deus pater, deus filius, deus et spiritus sanctus.

16. Et tamen non tres dii, sed unus est deus.

15—16 a. *In Luc. 10, 4:* et pater deus, et filius deus, sed unus deus. — *De Fide 5, 46:* pater autem et filius . . . non duo dii, sed unus deus. — Cf. De Fide 1, 23.

15—16 b. *De Spir. S. 3, 93:* Sicut unum deum dicimus et patrem vero deitatis nomine confitentes, nec filium denegantes, ita etiam spiritum sanctum a deitatis non excludimus unitate, et tres deos non adserimus, sed negamus . . . *94.* Unus ergo deus salva maiestate trinitatis aeternae.

II.

Ad 12. — —

Ad 13. *Aug., De Trin. 5, 8:* Itaque omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus.

Ad 14. *Aug., De Trin. ibd.:* nec tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens.

Ad 15. 16. *Aug., De Trin. 1, 5:* Haec est catholica fides . . . sed in ea nonnulli perturbantur cum audiunt deum patrem et deum filium et deum spiritum sanctum, et tamen hanc trinitatem non tres deos, sed unum deum.

Faustus, Sermo 31: Pater itaque deus, filius deus, spiritus sanctus deus non tres dii, sed unus deus est.

I.

17. Ita dominus pater, dominus filius, dominus et spiritus sanctus.

18. Et tamen non tres domini, sed unus est dominus.[1]

17—18 a. *In Luc. 10, 4:* et pater dominus, et filius dominus . . . et non duo domini, sed unus dominus. — *De Fide* 5, 46: pater autem et filius . . . unus dominus et non duo. — Cf. De Fide 1, 23.

17—18 b. *De Spir. S. 3, 107:* quemadmodum duos non dicimus dominos, cum patrem et filium designamus, ita nec tres dominos dicimus, cum dominum spiritum confitemur.

19. Quia sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur.[2]

19 a. *De Spir. S. 3, 107* (Forts.): Sicut enim sacrilegium est tres deos aut dominos dicere, ita etiam hoc plenum sacrilegii est duos dominos aut deos dicere . . . 108. Denique et dominum et deum legisti patrem . . . et dominum et deum habes filium.

20. Pater a nullo est factus, nec creatus nec genitus.

20 a. *De Incarn. 100:* non ex alio pater. — *Ibd. 93:* nec patrem genitum legimus.

II.

Ad 17. 18. *Aug. c. Maxim. 2, 23*: Sic et dominum si quaeras, singulum quemque respondeo. Sed simul omnes non tres dominos deos, sed unum dominum deum.

Ad 19. *Aug., De Civ. Dei 11, 24:* Cum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et deus et omnipotens esse respondeatur; cum vero de omnibus simul, non tres dii, vel tres omnipotentes, sed unus deus omnipotens.

Ad 20. *Aug., Sermo 140:* Dicimus patrem deum de nullo.

[1] Die nach Mercati (s. unten § 1 a Note) von Ambrosius selbst herrührenden Kapitelüberschriften in den ältesten Mss. der Bücher De Spiritu S. lauten in Buch III n. 88—92 (XIII): quia deus spiritus sanctus . . .; n. 92*—94 (XIV): quia non tres dii, sed unus deus; n. 95—98 (XV): quia dominus spiritus s. sicut pater et filius; n. 104—108 (XVII): quia non tres domini, sed unus dominus.

[2] Vgl. Tertullian, Adv. Prax. c. 13: Duos tamen deos et duos dominos numquam ex ore nostro proferimus; non quasi non et pater deus, et filius deus, et spiritus sanctus deus, et deus unusquisque . . .

I.

21. Filius a patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus.

21a. *Epist. 63, 49:* (filius) ex patre solo natus. — *De Fide 2, 1:* genitus, non creatus.

21b. *De Fide 1, 93:* cum igitur in evangelio, in apostolo, in prophetis generationem Christi legerimus, unde audent dicere creatum esse vel factum?

22. Spiritus sanctus a patre et filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

22a. *De Spir. S. 1, 120:* Spiritus quoque sanctus, cum procedit a patre et filio, non separatur a patre, non separatur a filio. — *Cf. 1, 119:* (Spiritus) procedit ex filio.

De Spir. S. 1, 28: qui neque factus est, sicut omnia, nec creatus.

De Incarn. 93: nec spiritum sanctum genitum legi.

23. Unus ergo pater, non tres patres, unus filius, non tres filii, unus spiritus sanctus, non tres spiritus sancti.

23a. *De Fide 4, 91:* manentem semper accipimus patrem, semper filium, semper spiritum sanctum: non duos patres, non duos filios, non duos spiritus. Unus enim deus pater ... unus natus ex patre ... unus et spiritus sanctus.

24. Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus,

24a. *De Fide 4, 146:* increata et inaestimabilis trinitas, quae unius

II.

Ad 21. *Aug., Epist. 170:* Filius patris solius. Hunc quippe de sua substantia genuit, non ex nihilo fecit.

Ad 22. *Aug., De Trin 15, 11:* De filio spiritus sanctus procedere reperitur. — *Ibid. 5, 14:* Neque natus est, sicut unigenitus, neque factus.

Faustus, Epist. 3: Genitus ergo, ingenitus et ex utroque procedens personas indigitat. — *Cf. De Spir. S. 1, 13:* Mitti a patre et filio dicitur et de ipsorum substantia procedere.

Ad 23. *Aug. c. Maxim. 2, 23, 3:* Unus est pater, non duo vel tres, et unus filius, non duo vel tres, et unus amborum spiritus, non duo vel tres.

Ad 24. *Aug., Sermo 214:* In hac trinitate non est aliud alio maius aut minus.

Faustus, Sermo 31: Maius autem aut minus ignorat trinitas ... Nam etsi distinctionem recipit trinitas, gradum tamen nescit aequalitas [= Ambros., De Spir. S. 3, 117].

I.

sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

est aeternitatis et gloriae, nec tempus, nec gradum vel posterioris recipit vel prioris.

24 b. *De Fide 1, 55:* Hic (filius) priorem, ille (pater) posteriorem non habet. — *Ibid. 2, 73:* nec pater minorem habet, nec maiorem dei filius . . . sed una maiestas. — *Ibid. 2, 65:* Maior enim et minor in iis, quae corporalia sunt, distingui solent . . . vacant ista, ubi de divinis tractatus inducitur.

25. Ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et trinitas in unitate, et unitas in trinitate veneranda sit.

25 a. *In Luc. 7, 119:* Si igitur, quod credimus, unitas trinitatis est, indiscreta utique magnitudo.

25 b. *De Spir. S. 3, 14:* Comminuitur enim animi firmitudo, si unitatem divinitatis in trinitate non credas.

25 c. *In Ps. 35 n. 22:* ambo (sc. pater et filius) unum sumus, immo trinitas unum in unitate substantiae, sed distinctione uniuscuiusque personae.

26. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

26 a. *Epist. 22, 21* (vom J. 386): Audivimus hodie dicentes eos (obsessos), quibus manus imponebatur, neminem posse esse salvum . . . qui trinitatis omnipotentem virtutem non crederet.

(Paulinus in Vita S. Ambrosii n. 16: Unus itaque ex ipsa multitudine subito arreptus a spiritu immundo clamare coepit, ita torqueri eos, ut ipse torquebatur, . . . qui non crederent in trinitatis unitatem, quam docet Ambrosius.)

27. Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque domini nostri Iesu Christi fideliter credat.

27 a. *De Fide 5, 106:* Incarnationis dei mysterium universae salus est creaturae.

II.

Ad 25. *Aug., De Trin. 7, 4:* unitas trinitatis.

Vincent. c. 22: Neque item trinitatis distinctio unitatem separet deitatis. — c. 34: Trinitatis unitatem descindere . . . unitatis trinitatem confundere.

Faustus, Sermo 31: Trinitatem in unitate subsistere.

Ad 26. *Vincent. c. 18:* Recta sentiens nec in trinitatis mysterio, nec in Christi incarnatione blasphemat.

Ad 27. *Aug., Sermo 264:* Necessariam fidem incarnationis Christi.

Faustus, De Spir. S. 2, 25: Hoc loco necessarium videtur, ut in Christo deo pariter et homine unam personam et duas substantias testimoniis adseramus.

I.

27 b. *De Officiis 3, 95:* In cuius (Christi) divinitate et incarnatione si quis non crediderit, quasi flagellatus reprobatur.

27 c. *De Incarn. 44:* Rursus passionem (Christi) praedicans, si nequaquam id, quod est passibile (in Christo) recognoscas, pietatem domini refellisti, salutem tuam negasti. — Cf. *De Fide* 5, 39: At neque sine patre salus, neque vita aeterna sine filio.

28. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia dominus noster Iesus Christus, dei filius, deus pariter et homo est.

28 a. *In Ps. 61 n. 5:* Ille summam tenere fidei pronuntiatus est, qui et dei filium cognovit et hominem non negavit.

28 b. *In Luc. 10, 3:* Ergo et deum Christum et hominem credamus, unum in utroque.

28 c. *De Incarn. 35:* Dies me citius defecerit, quam nomina haereticorum diversarumque sectarum: adversum omnes tamen generalis ista est fides, quia Christus est dei filius, et sempiternus ex patre, et natus ex Maria virgine. Quem quasi gigantem sanctus David propheta describit, eo quod biformis geminaeque naturae unus sit consors divinitatis et corporis.

29. Deus est ex substantia patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus.

29 a. *De Spir. S. 3, 168:* Ante saecula ex patre ut dei filius natus, et in saeculo ut homo carnis assumptione generatus.

29 b. *De Fide 4, 93:* ex deo patre natus, hoc est ex substantia patris.

29 c. *De Incarn. 54:* et homo erat, qui secundum naturam nascebatur ex homine.

II.

Ad 28. *Aug., Enchirid. 35:* Proinde Christus Iesus dei filius est et deus et homo.

Vincent. c. 19: Unus idemque Christus, unus idemque filius dei . . . unus idemque Christus deus et homo.

Faustus, De Spir. S. 2, 4: Si in Christo, deo pariter et homine, duas substantias dicimus.

Ad 29. *Aug., Enchirid. 35:* Deus ante omnia saecula, homo in nostro saeculo, unus dei filius, idemque hominis filius.

Vincent. c. 19: Idem ex patre ante saecula genitus, idem in saeculo ex matre generatus.

I.

30. Perfectus deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.

30 a. *In Luc. 4, 45:* Iesum deum hominemque, in utroque perfectum.

30 b. *De Incarn. 76:* animam rationabilem . . . et carnem nostrae similem eiusdemque, cuius caro est nostra, substantiae suscipiens deus Verbum perfectus etiam homo fuit.

31. Aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem.

31 a. *Ambros. in Gestis Aquileiens. n. 37:* Secundum carnem filius minor est patre, secundum divinitatem aequalis est patri.

31 b. *Ibid. n. 39:* Anathema illi, qui negat filium secundum divinitatem aequalem patri. — Vgl. *Hymnus* IV 21: Aequalis aeterno Patri. — *Ep. 48, 4:* filium itaque coaeternum patri suscepisse carnem . . . aequalem patri secundum divinitatem.

31 c. *Ep. 10, 7:* cum diceremus secundum carnis susceptionem minorem patre suo filium dici, secundum divinitatem autem . . . parem patri et aequalem probari. — *De Fide 2, 70:* aequalis ergo in dei forma, minor in susceptione carnis.

32. Qui licet deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus.

32 a. *In Luc. 7, 120:* Unus et deus et homo Christus.

II.

Ad 30. *Aug., Sermo 238:* Adversus Arium veram et perfectam Verbi divinitatem, adversus Apollinarem perfectam hominis in Christo defendimus veritatem.

Vincent. c. 20: Perfectus deus, perfectus homo: in deo summa divinitas, in homine plena humanitas . . . quippe quae animam simul habeat et carnem.

Ad 31. *Aug., Ep. 137:* Aequalem patri secundum divinitatem, minorem autem patre secundum carnem, hoc est secundum hominem.

Vincent. c. 19: Duae substantiae sunt . . . una ex patre deo, altera ex matre virgine; una coaeterna et aequalis patri, altera ex tempore et minor patre.

Faustus, Sermo 2: Secundum divinitatem aequalis patri, secundum humanitatem minor etiam angelis.

Ad 32. *Aug., Tract. in Joh. 78:* Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam scilicet, qua aequalis est patri, humanam, qua minor est patri . . . utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus.

Vincent. c. 18: Unum Christum Iesum, non duos, eundemque deum pariter atque hominem . . . et hoc totum unus est Christus.

I.

32 b. *De Incarn. 47:* ut unum dominum Iesum, non duos crederes.

32 c. *Ibid. 77:* Non enim Christum divido, cum carnis eius divinitatisque distinguo substantiam, sed unum Christum . . . praedico. — *De Fide 2, 58:* idem deus, idem homo.

32 d. *De Excessu Fratr. 1, 12:* Unus enim dei filius, et natus ex patre et ortus ex virgine . . . et si deus et homo . . . idem tamen, non alter in utroque , . . sed in utroque unus et utroque perfectus.

33. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in deum.

33 a. *De Incarn. 56:* non est Verbi natura in carnis conversa naturam. — *De Virginitate 133:* assumptio corporis ad ius divinitatis assumentis, adscita in nomen auctoris.

34. Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae.

34 a. *Cf. De Fide 1, 9:* non confusione personae, sed unitate naturae.

35. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Christus.

35 a. *Cf. De Incarn. 11:* homo ex anima rationali constat et corpore.

II.

Ad 33. *Aug., Enchirid. 34:* Verbum caro factum est, a divinitate caro suscepta, non in carnem divinitas mutata.

Vincent. c. 18: Unam personam . . . quia mutabile non est Verbum dei, ut ipsum verteretur in carnem.

Ad 34. *Aug., Sermo 186:* Idem deus, qui homo, et qui deus, idem homo, non confusione naturae, sed unitate personae.

Vincent. c. 19: Unus autem non . . . divinitatis et humanitatis confusione, sed . . . unitate personae.

Ad 35. *Aug., Tract. in Joh. 78:* Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro, sic unus est Christus deus et homo.

Vincent. c. 20: (Igitur) sicut anima connexa carni nec in carnem versa, non imitatur hominem, sed est homo . . . ita etiam Verbum deus . . . uniendo se homini . . . factus est homo . . . et ex duabus substantiis unus est Christus.

Faustus, Epist. 7: Nos vero . . . in Christum ita perfecta et inseparabili distinctione credamus, ut dei et hominis simplicem personam et duplicem noverimus esse substantiam; sicut anima et corpus hominem facit, ita divinitas et humanitas unus est Christus.

I.

36. Qui passus est pro salute nostra,

descendit ad inferos, resurrexit a mortuis,

36 a. *Cf. Canon Missae Ambrosianae:*[1] Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur . . .

36 b. *De Interpell. Job 1, 26:* quod filius dei non solum veniret in terras, sed etiam descensurus esset ad inferos.

36 c. *De Incarn. 39:* et eundem quasi hominem inferna viderunt. *De Virginitate 128:* penetravit inferna.

36 d. *In Ps. 43 n. 84:* Dominus autem non in cetum, sed in infernum descendit, ut et illi, qui in infernis erant, a perpetuis vinculis solverentur.

37. Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram patris, inde venturus iudicare vivos et mortuos.

38. Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem.

38 a. *In Ps. 1 n. 51:* actuum suorum in die iudicii rationem reddituri sunt.

39. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum.

39 a. *In Ps. 1 n. 33:* „surgent qui bene egerunt, in resurrectionem vitae, qui male egerunt, in resurrectionem iudicii“: quod Daniel ait „in vitam aeternam“, hoc salvator „in resurrectionem vitae“ dixit.

39 b. *In Luc. 5, 61:* multi enim dormientium surgent: isti in vitam aeternam, illi in opprobium (cf. Daniel 12, 2).

II.

Ad 36. *Aug., Epist. 164:* Quis ergo nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum? . . . antequam dominus ad inferna descenderet.

Ad 37. — —

Ad 38. — —

Ad 39. — —

[1] Auctarium Solesmense. Codex Sacramentorum Bergomensis p. 63 n. 491.

I.

40. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

40 a. *Ordo Ambrosianus:*[1] Omnesque ... propitius dignare respicere, ut semper ... tua religione laetantes constanter in sanctae trinitatis unitate et fide catholica perseverent.

II.

Ad 40. *Aug., Sermo 205:* Cavete dilectissimi, ne quis vos ab ecclesiae catholicae fide ac unitate seducat. Qui enim vobis aliter evangelizaverit, praeterquam quod accepistis, anathema sit.

§ 1. Der Inhalt des Symbols als Zeuge seiner Abfassung durch den heiligen Ambrosius.

Ein flüchtiger Vergleich der doppelten Parallelenreihe, welche im vorstehenden zu den Sätzen des Athanasianum verzeichnet ist, wird unschwer die zweifache Erkenntnis zu geben vermögen, erstens, daß die Theologie des Symbols entgegen der von Ommaney und Burn vorgetragenen Ansicht nicht erst aus der Spekulation Augustins hervorzugehen brauchte, sondern in allen Einzelheiten bei Ambrosius ausgebildet war; zweitens, daß die Verwandtschaft der Symbolsätze mit den ambrosianischen Parallelen fast durchgehends weiter reicht und tiefer greift, als es hinsichtlich der Vergleichsstellen der Fall ist, welche von Ommaney und Burn aus Augustin, Faustus und Vincentius vorgelegt worden sind. Mit Rücksicht auf diesen doppelten Umstand kann daher die Frage nicht unberechtigt scheinen, ob nicht eine direkte Abhängigkeit des Symbols von Ambrosius anzunehmen sei. Die Tatsache dieser Abhängigkeit soll in diesem Abschnitt lediglich aus dem Inhalt des Symbols, oder genauer gesagt, aus dem Gehalt und der Gestalt seiner Gedanken nachgewiesen werden. In beiden Hinsichten zeigt nämlich das Athanasianum eine so fortlaufende und ausgeprägte Übereinstimmung mit der Lehre und Lehrform des hl. Ambrosius, daß die Darlegung dieser Kongruenz zum Beweis seiner Abfassung durch ihn ausreichen dürfte.

[1] Mercati, Antiche Reliquie Liturgiche (Studi e Testi 7) p. 23.

Ein gewichtiges Moment dieser charakteristischen Übereinstimmung ist bereits voraufgehend erwähnt worden. Dasselbe betrifft den als Einleitung und Leitmotiv dem Quicumque vorangestellten, und in Mitten und zu Schluß wiederholten Gedanken von der Notwendigkeit des katholischen oder Trinitätsglaubens zur Erlangung des Heils, und den gleichlautenden Ausdruck dieses Gedankens, welchem wir unter den kirchlichen Schriftstellern sowohl zuerst, als wiederholt bei Ambrosius begegnen. Bevor wir nun die Aufmerksamkeit auf den übrigen Inhalt des Symbols lenken, möge zu einer klareren Beurteilung seines Zwecks und seiner Anlage zunächst die Quelle nachgewiesen werden, aus welcher der Gesamtentwurf oder die eigenartige Einteilung in den die Trinität und die Inkarnation behandelnden Abschnitt stammt. Diese Quelle ist das Glaubensbekenntnis, welches die im Jahre 382 zu Konstantinopel versammelten katholischen Bischöfe „ihren in Rom vereinigten Brüdern und Amtsgenossen Damasus, Ambrosius“ u. a. mittels eines Synodalschreibens übersandten. Eine Gegenüberstellung des Schreibens, welches Theodoret, H. E. V 11 (MPG 82, 1222 B) mitteilt, und der betreffenden Sätze des Quicumque wird unmittelbar die Beziehungen des letzteren zu jenem erkennen lassen.

Die Väter der konstantinopolitanischen Synode bezwecken laut der einleitenden Bemerkung einen Ausdruck ihrer Anhänglichkeit an die nicänische Lehre zu geben, gemäß welcher sie bekennen:

ἡμᾶς πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, δηλαδὴ θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε τῆς ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις, ὡς μήτε τὴν Σαβελλίου νόσον χώραν λαβεῖν συγχεομένων τῶν ὑποστάσεων, ἤγουν τῶν ἰδιοτήτων

(6) patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas.

(4) neque confundentes personas,

ἀναιρουμένων· μήτε μὴν τῶν Εὐνομιανῶν καὶ Ἀρειανῶν καὶ Πνευματομάχων τὴν βλασφημίαν ἰσχύειν τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως ἢ τῆς θεότητος τεμνομένης, καὶ τῇ ἀκτίστῳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι μεταγενεστέρας τινὸς ἢ κτιστῆς ἢ ἑτεροουσίου φύσεως ἐπαγομένης.

neque substantiam separantes.

Καὶ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τοῦ Κυρίου λόγον ἀδιάστροφον σώζομεν, οὔτε ἄψυχον, οὔτε ἄνουν ἢ ἀτελῆ τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν παραδεχόμενοι, ὅλον δὲ εἰδότες τέλειον μὲν ὄντα πρὸ αἰώνων θεοῦ Λόγον, τέλειον δὲ ἄνθρωπον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γενόμενον.

(27) incarnationem quoque domini nostri Iesu Christi fideliter credat.

(30) perfectus deus, perfectus homo . . .

Τὰ μὲν οὖν κατὰ τὴν πίστιν τὴν παρ' ἡμῶν ἀνυποστόλως κηρυττομένη ὡς ἐν κεφαλαίῳ ταῦτα.

Das Bekenntnis will, wie der Schlußsatz hervorhebt, nur eine summarische Bezeugung des Glaubens der Versammlung sein. Es beschränkt sich auf die Lehre von der Trinität und der Inkarnation: jene behandelt es unter dem Gesichtspunkt der Gleichwesenheit[1] der drei göttlichen Personen, diese unter der Rücksicht der vollkommenen Gottes- und Menschennatur in Christus. Über das Wesen der Trinität werden zwei, über das der Inkarnation ein dogmatischer Satz aufgestellt: diese drei Sätze, sowie der Überleitungssatz zu dem die Inkarnation behandelnden Teile finden sich wortgetreu im Quicumque wieder. Da das Bekenntnis sich selbst als eine zu Konstantinopel neu aufgestellte Formel bezeugt, so dürfte sich aus der Übereinstimmung des Quicumque mit seinem Plan und seinem Wortlaut ein sicherer Schluß auf die Abhängigkeit desselben von der Formel ergeben.

[1] Die konstantinopolitanische Formel bedient sich des Ausdrucks ὁμότιμος ἀξία, welcher im Quicumque durch aequalis gloria wiedergegeben ist. Über die Gleichbedeutung von ὁμότιμος und ὁμοούσιος s. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen II 357.

Die Erkenntnis der Quelle, aus welcher der Entwurf und die Hauptsätze des Athanasianum entnommen sind, bietet der Untersuchung über seinen Ursprung mehrere Anhaltspunkte. Aus ihr erhellt sowohl der terminus a quo seiner Entstehung, als auch sein wesentlicher Zweck, ein Ausdruck der Lehren von der Gleichwesenheit der drei göttlichen Personen und der vollkommenen Menschennatur Christi zu sein, von welchen gegen Ende des 4. Jahrh. jene durch den Arianismus und Macedonianismus, diese durch den Apollinarismus geleugnet wurden. Bezüglich des Verfassers des Quicumque aber belehrt sie uns nicht allein über das Interesse, welches derselbe an Erzeugnissen griechischer Theologie genommen hat, sondern sie vermag unter Beachtung eines anderen Umstandes selbst schon einen gewissen Ausblick auf dessen Persönlichkeit zu eröffnen. Das konstantinopolitanische Bekenntnis ist nämlich die Antwort auf jene Confessio fidei catholicae,[1] welche auf der vierten römischen Synode im Jahre 380 unter dem Vorsitz des Papstes Damasus und unter Mitwirkung des heil. Ambrosius[2] verfaßt und an die orientalischen Bischöfe zur Gegenäußerung über die durch den Macedonianismus und Apollinarismus bestrittenen Dogmen abgesandt wurde.[3] In dem Schlußsatz dieser Confessio fidei findet sich derselbe Gedanke von der Heilsnotwendigkeit des Trinitätsglaubens,[4] dessen nachdrückliche Betonung, wie bereits erwähnt, dem hl. Ambrosius und dem Quicumque eigentümlich ist. Es ergibt sich daraus, daß das letztere gewisse Beziehungen zu beiden synodalen Formeln hat, und daß mithin als sein Verfasser nur ein Mann in Betracht

[1] S. MPL 13, 358. Hahn, Bibl. d. Symb. S. 271.

[2] S. Merenda, Proleg. Damas. MPL 13, 200. 240. Ihm, Studia Ambrosiana p. 6.

[3] Die Confessio ist in einem Schreiben des P. Damasus enthalten, dessen (richtiger) Titel lautet: „Epistola Damasi ad Paulinum Antiochenae urbis episcopum." Vgl. Hahn, Bibl. S. 271 Note 159. Hefele, Konziliengesch. I S. 743 Note 6.

[4] MPL 13, 364 B: Haec ergo est salus Christianorum, ut credentes trinitati, id est patri et filio et spiritui sancto, in ea veram solamque unam divinitatem et potentiam ac maiestatem eandem sine dubio credamus (ut aeternam mereamur attingere ad vitam).

kommen kann, dem nicht weniger der Inhalt des einen, als der Schlußgedanke der anderen vertraut war. Daß sich beide Bedingungen in Ambrosius erfüllen, braucht vielleicht kaum gesagt zu werden: war er doch sowohl an der Abfassung der Confessio, als an der Entgegennahme der konstantinopolitanischen Antwort beteiligt, und — was vor allem ins Gewicht fällt - ihm ist unter den Schriftstellern des 4. Jahrh. die Betonung der Heilserlangung durch den Trinitätsglauben so sehr eigen, daß die Einfügung dieses Gedankens in den Schluß der Confessio vielleicht ohne Vermessenheit als sein Werk betrachtet werden kann.

Doch möge der Untersuchung über den Autor des Quicumque nicht vorgegriffen werden. Unserer Ankündigung gemäß soll sich dieselbe auf eine Darlegung der zeitlich frühesten und charakteristisch eigentümlichen Übereinstimmungen zwischen dem Inhalt des Symbols und der Lehrdarbietung des hl. Ambrosius gründen. Als Stücke dieser Art aber kommen folgende Momente in Betracht:

a) Der Anfang der dogmatischen Sätze (n. 3 und 4) zeichnet sich im Quicumque durch die unter allen lateinischen Symbolen nur ihm eigentümliche Wendung aus,[1] daß von dem Glauben an den einen Gott sofort der Gedanke an eine Vermengung der göttlichen Personen und an eine Zerteilung der göttlichen Substanz ausgeschlossen wird. Durch diese Anordnung unterscheidet sich das Quicumque auch von der konstantinopolitanischen Formel, in welcher sich im übrigen der gleiche Gedanke findet. Demselben Anfang und derselben Gedankenwendung begegnen wir aber, und zwar unseres Wissens sonst nur noch in der Glaubenserklärung, welche Ambrosius in dem Werke De Fide an Kaiser Gratian richtete:

Quic. n. 3. 4:	De Fide I 6:
Fides autem catholica haec est, ut unum deum . . . veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes.	Adsertio autem nostrae fidei haec est, ut unum deum esse dicamus, neque . . . filium separemus, neque . . . patrem confundamus et Verbum.

[1] Man findet diese Wendung auch im Toletanum IV vom Jahre 633, das aber eine Kompilation aus dem Quicumque und der Fides Damasi ist, wie Künstle (Antipriscilliana S. 70) gezeigt hat.

Die Ähnlichkeit beider Formeln wird noch durch einen äußeren Umstand erhöht. In der ältesten Handschrift der beiden ersten Bücher De Fide, dem Cod. Paris. lat. 8907 saec. V/VI (wie auch in den dieselben beiden Bücher enthaltenden Codd. Colon. 33 saec. IX fol. 28' und Bruxell. 953 saec. XI fol. 89') steht vor den angeführten Worten in einer eigenen Zeile der Titel: Expositio fidei. Da derselbe von Ambrosius selbst herrühren dürfte,[1] so scheint er dessen Absicht zu bekunden, mit einer formellen Glaubenserklärung zu beginnen, was auch die folgenden Textworte andeuten. Es deckt sich daher nicht nur der Inhalt der Formeln, sondern auch die Absicht, welche bei ihrer Formulierung obwaltete.

b) Die Termini „neque confundere, neque separare", welche in n. 4 des Symbols zur Darstellung der richtigen Auffassung von Wesen und Personen in Gott verwendet werden, sind im Lateinischen sowohl zuerst,[2] als nach Ausweis der Parallelen 4 a—e zugleich so oft von Ambrosius zu diesem Zweck gebraucht worden, daß diese Ausdrucksweise nach Ursprung und Benutzung als eine ihm eigentümliche zu bezeichnen ist.

c) Die für das Quicumque so charakteristische Formel in n. 3 und 25: unitatem in trinitate, et trinitatem in unitate venerari kommt, sei es als Ganzes, sei es nach ihren beiden Bestandteilen, weder in anderen Symbolen, noch

[1] Über die Inhaltsangaben (titulationes) vor und im Text der Schrift De Spiritu S. (u. a. in dem Codex von Ravenna saec. VI) und der Bücher De Fide (u. a. im Codex Paris. 8907) und deren ambrosianischen Ursprung handelt Mercati: „Le titulationes nelle opere dogmatiche di S. Ambrogio" in dem Kollektivwerke Ambrosiana (Milano, Cogliati 1897). Seiner Beweisführung kann die Beobachtung beigefügt werden, daß die Lemmata bereits in dem später (unter c) noch näher zu erwähnenden Breviarium Fidei benutzt sind. Dasselbe bedient sich im ersten Teil seiner trinitarischen Formeln (MPL 13, 665 C ff.) — im Unterschied von den im übrigen gleichen Formeln des dritten Buches Contra Varimadum (MPL 62, 411 ff.) — in derselben singulären Art der Partikeln ita — ita, deren Gebrauch die Lemmata charakterisiert. So finden sich u. a. dort und hier die Sätze: vivificat pater, ita filius, ita spiritus s.; arguit pater, ita filius, ita spiritus s.

[2] Bezüglich ihres Vorkommens in der von Caspari veröffentlichten und für vorambrosianisch gehaltenen „Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos" siehe Beilage I.

bei einem lateinischen Schriftsteller vor Mitte des 5. Jahrh. vor: nur bei Ambrosius findet sich eine Verwendung der beiden Formelteile.

Zur Geschichte der ursprünglich griechisch gebildeten Ausdrucksweise seien einige Bemerkungen voraufgeschickt. In der „Epistola de sententia Dionysii" n. 17 berichtet Athanasius folgenden Lehrspruch des Bischofs Dionysius von Alexandrien († 265): *οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.*[1] Diesen Ausspruch scheint Gregor von Nazianz zuerst in der Oratio VI c. 22 vom Jahre 363 zu verwenden, indem er sagt: *μονὰς ἐν τριάδι προσκυνουμένη, καὶ τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη.*[2] In der Oratio XXV c. 17 vom Jahre 379 treffen wir alsdann bei ihm den der lateinischen Formel genau entsprechenden Satz: *Νῦν δὲ δίδασκε τοσοῦτον εἰδέναι μόνον, μονάδα ἐν τριάδι, καὶ τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην.*[3]

Daß diese Sentenz von dem Verfasser des Quicumque aus Gregor übernommen wurde, geht nächst dem Gleichlaut der lateinischen Formel, aus der Nachbildung des Quic. nach der Oratio XXXI c. 14 (der sog. Theologica V) hervor:

Orat. XXXI 14:[4]	Quic. n. 24:
Ἡμῖν εἷς θεὸς, ὅτι μία θεότης καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται· οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἧττον θεὸς, οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον ... ἀλλ' ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἡ θεότης ... Ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν ... ἓν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον, ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας, ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως, τρία τὰ προσκυνούμενα.[5]	et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

[1] MPG 25, 505. [2] Ibd. 35, 749 C.
[3] Ibd. 35, 1222 D. [4] Ibd. 36, 148 D.
[5] Vgl. Plutarchi Scripta moralia. De *εἰ* Delphico c. XX: *Ἀλλ*

Die „theologischen Reden“ Gregors sind im Jahre 380 veröffentlicht und schon im Jahre 381 von Ambrosius bei Abfassung der Bücher De Spiritu S. benutzt worden, wie Th. Schermann in seiner Untersuchung „Über die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. III de Spir. s.“ (München 1902) S. 92 ff. dargelegt hat.

Bei Ambrosius findet sich nun, wie oben bemerkt, die erste Verwendung der beiden Formelteile. De Spiritu S. III 14 schreibt er: „Si fides deficiat, tabula cordis tui frangitur; comminuitur animi firmitudo, si unitatem divinitatis in trinitate non credas.“ In der nach dem Jahre 393 verfaßten Auslegung von Ps. 35 aber erklärt er das Schriftwort: „Ego et pater unum sumus“ in folgender Wendung (n. 22): „id est unum sumus lumen, sicut unum nomen. Per luminis et nominis unitatem ambo unum sumus, immo trinitas unum in unitate substantiae, sed distinctione uniuscuiusque personae. Trinitas distinctionem significat personarum, unitas potestatem“ (i. e. substantiam). In den beiden Stellen werden dieselben Gedanken berührt, welche auch die Quicumque-Formel umrahmen: in der ersten verweist Ambrosius auf die Glaubenspflicht bezüglich der „unitas in trinitate“, welche im Symbol den Inhalt von n. 1 und 2 bildet; in der zweiten geht er anläßlich der erklärten „unitas“ von Vater und Sohn unvermittelt auf die „trinitas in unitate“ über und verbindet mit ihrer Erwähnung den gleichen Gedanken von der Mehrheit der Personen und der Einheit des Wesens, welcher in n. 4 des Symbols ausgedrückt wird.

Dies sind auf geraume Zeit die einzigen Beispiele für das Vorkommen beider Formelteile bei einem lateinischen Schriftsteller.[1]

ἔστιν ὁ θεὸς, χρὴ φάναι, καί ἐστι κατ' οὐδένα χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον, καὶ οὗ πρότερον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ὕστερον, οὐδὲ νεώτερον· ἀλλ' εἷς ὢν . . .

[1] Der Formelteil trinitas in unitate zeigt sich in dem Einleitungssatz der (betreffs ihres Autors noch umstrittenen) Schrift „De Fide orthodoxa contra Arianos“ (MPL 17, 549 ff. = 20, 31 ff. = 62, 449 ff.): Haec est perfecta trinitas in unitate consistens, quam scilicet unius substantiae profitemur. Vgl. Tertullian, Adv. Praxean c. 2: unitatem in trinitatem

Als Ganzes tritt uns die Formel nächst dem Quic. zuerst in dem Ps.-Ambrosianischen Traktat De Trinitate (MPL 17, 514 A) und in dem Breviarium Fidei (MPL 13, 665 B) entgegen.

Den Traktat De Trinitate hält Kattenbusch[1] für vorchalcedonensisch. Daß sein Verfasser denselben nach Rufins Symbolerklärung geschrieben hat, zeigt ein längerer Abschnitt in Kap. XIII, welcher fast wörtlich aus dem XIII. Kapitel Rufins übernommen ist. Als die Entstehungszeit der Abhandlung mag daher etwa das zweite Viertel des 5. Jahrh. in Betracht kommen. Die Beilegung an Ambrosius dürfte sich aus der teils wörtlichen, teils freien Benutzung ambrosianischer Schriften erklären.[2] Von Bedeutung für unsere Untersuchung ist nur die Feststellung der Tatsache, daß der vielbelesene Kompilator des Traktats die Stelle in c. 5: „unitatem in trinitate venerantes, et trinitatem in unitate confitentes" nicht aus dem Quicumque entnommen, sondern mit dem gesamten voraufgehenden und nachfolgenden Teile wörtlich aus der Oratio VI c. 22 Gregors von Nazianz ausgeschrieben hat.[3]

disponit; c. 3: unitas ex semetipso derivans trinitatem. Daß der Verf. von De Fide orth. die Schrift Tertullians vielfach wörtlich benutzt hat, zeigt selbst ein oberflächlicher Vergleich beider Werke. Sodann findet sich der Formelteil bei Faustus von Reji, Serm. 31: trinitatem in unitate subsistere; bei Arnobius iun., Comm. in Ps. 67: Hic (Christus) ipse mons pinguis in unitate deitatis trinitatem coagulatam gerens; bei Leo M., Epist. XV c. 1: quia unitatem in trinitate non eadem persona, sed eadem implet essentia. — Des Ausdruckes ἐν τριάδι μονάς hat sich nach Socrates, H. E. I 5 Bischof Alexander von Alexandrien in einem Vortrag über die Trinität bedient und durch dieses Wort den Widerspruch des Arius hervorgerufen. — Auf die Verbindung τριάδα ἐν ἑνότητι bei Epiphanius Ancor. 118 hat Kattenbusch in der Theol. Litztg. 1897 Sp. 144 aufmerksam gemacht.

[1] Theol. Litztg. 1897 Sp. 144. Vgl. „Das Apostol. Symbol" I 97 ff.

[2] Beispielsweise sei die freie Nachbildung der Eingangsworte von c. 13 (credere ergo nobis haec, non discutere licet) nach Ambrosius, De Fide I 78 erwähnt: credere tibi iussum est, non discutere permissum est. Die Stelle desselben Kapitels clamavit ergo homo — vita divinitas est, ist wörtlich aus Ambrosius, In Luc. X 127 entlehnt, was schon die Mauriner angemerkt haben.

[3] Vgl. MPL 17, 514 A und MPG 35, 749 B.

In dem Breviarium Fidei wird die Formel nach Art einer These eingeführt und zum Beweis derselben eine nur wenig umgeänderte Stelle aus Ambrosius, De Spiritu S. III 110 angeschlossen (M 13, 665 B): „Audi adhuc, quia trinitas in unitate manet, et unitas in trinitate. Angelorum et archangelorum voces declarant in Isaia, ubi Seraphim hymnum scribitur dicere, sanctus, sanctus, sanctus . . . Non semel dicunt, ne singularitatem credas" etc. (= Ambrosius). Auch das Breviarium ist ein kompilatorisches Werk, in welches der Verfasser neben eigenen Gedanken manche wörtlich aus anderen Schriftstellern entlehnte Sätze eingefügt hat.[1] Daß derselbe die trinitarische Formel aus dem Quicumque schöpfte, zeigen andere Ausführungen, welche sich mit dem Symbol decken. So heißt es in dem Abschnitt 660 C. D: noli a fide catholica discordare. Nam si ecclesiam catholicam interrogas de patre quid sit, dicit deum, sed et filium dicit deum, sed et spiritum sanctum dicit deum: et tamen non dicit tres deos . . . quae cum ita sint, dissensio auferatur et fides integra teneatur.

Zur zeitlichen Bestimmung des Breviarium[2] können die Entlehnungen aus Victor Vitensis und seine eigene Benutzung durch Caesarius von Arles dienen. Aus der Hist. Pers. Vand. II 61 (ed. Petschenig 49, 16) stammt der Satz 657 A: „Aequalis enim honor non nisi aequalibus exhibetur," und aus I 19 ff. (Pet. 9, 10 ff.) das Beispiel von dem zweimal gebackenen Brote, welches zu Schluß des Breviarium zur Erklärung der Unzulässigkeit der Wiedertaufe angeführt wird.

Auf die Benutzung durch Caesarius von Arles weist folgender Parallelismus:

[1] Nächst Ambrosius ist vornehmlich Faustus ausgebeutet worden. In der Ausgabe der Werke des letzteren im Corp. Script. Eccles. Lat. vol. XXI hat Engelbrecht eine Anzahl von Stellen vermerkt, die wörtlich aus der Schrift „De ratione fidei" in das Breviarium übergegangen sind, z. B. Faustus p. 455, 7 = B. 657 B; 455, 11 = 656 D; 456, 28 = 663 D; 457, 16 = 662 B.

[2] Vgl. die Note der Mauriner in der Ausgabe der Werke Leos d. Gr. II 282 (MPL 55, 179 ff.); Bardenhewer, Patrologie[2] S. 531.

Breviarium 656 D:

Nos enim catholici dominum deum nostrum Iesum Christum et minorem dicimus patre et aequalem: minorem propter humanitatem assumptam . . . aequalem vero dicimus propter deitatem perpetuam, qua ex patre existens, filius et consempiternus est patri. Quare ergo nobiscum non confitentur aequalem, cum nos cum illis non negemus minorem? praesertim cum utrumque in sanctis scripturis legimus dicente evangelista (folgt Joh. 5, 18. 23. 21; 14, 9; 5, 19; 1, 1; Rom. 9, 5; Phil. 2, 6 etc.).

Caesarius, De Trinitate:[1]

At ubicumque minor dicitur filius propter incarnationis mysterium, verum esse profiteor; quare tu mecum non vis credere, ubi filius patri aequalis esse scribitur? ego enim et ubi minor dicitur credo, et ubi aequalis dicitur credo. Novi enim quid secundum divinitatem et quid secundum humanitatem fuerit dictum, quia minor non dicitur nisi propter carnis assumptionem. Tu vero, qui in ipso evangelio et minorem et aequalem frequentius legis, quare unum credis, et aliud credere non adquiescis?

Daß Caesarius hier der entlehnende Teil ist, geht schon aus der erbreiterteren Darstellung, vor allem aber aus der völligen Übergehung des auch von ihm angerufenen Schriftbeweises hervor. Das Breviarium erbringt ferner jenen Schriftbeweis nicht nur aus dem „Evangelisten", sondern gemäß seiner Verweisung auf die „scripturae" auch aus Paulinischen Stellen: das Wort „dicente evangelista" ist in ihm nur die Überleitung zu der ersten Stellengruppe. Caesarius (vgl. „in ipso evangelio") hat dagegen dieses Wort — sei es mit oder ohne Absicht — als einen Hinweis auf einen nur aus dem Evangelium zu führenden Beweis genommen.

Mit Rücksicht auf die Verwendung des Breviarium durch Caesarius und die eigene Abhängigkeit des ersteren von Victor Vitensis ergibt sich als die Zeit seiner Entstehung die Periode zwischen 485 und 540. Da nun sowohl Caesarius,[2] als auch das Breviarium, die Formel „unitatem in trinitate, et trinitatem in unitate" aus dem Quicumque kennen, so können der eine und das andere als Zeugen einer bereits ausgedehnteren Verbreitung des Symbols in der genannten Zeit dienen.

[1] Mai, Nova patrum bibliotheca I p. 413; vgl. Revue Bénéd. 1901 p. 357.

[2] S. Morin, „Le symbole d'Athanase et son premier témoin S. Césaire d'Arles" in der Revue Bénéd. 1901 p. 337 ss.

Das Ergebnis unserer Darlegung läßt sich kurz in die zwei Punkte zusammenfassen: 1. Die Formel gehört nach ihrem Ursprung Gregor von Nazianz an und ist von dem Verfasser des Quicumque aus dessen Schriften entnommen worden; 2. Ambrosius hat die Schriften Gregors alsbald nach ihrem Erscheinen benutzt, und bei ihm allein findet sich auf ein ganzes Jahrhundert eine Verwendung der beiden Formelteile und zwar in einer mit ihrer Stellung im Symbol übereinstimmenden Gedankenverbindung. Diese Sachlage bezeugt aber eine charakteristische Gleichartigkeit sowohl hinsichtlich der Herkunft der Formel im Symbol und der Formelteile bei Ambrosius, als bezüglich des Gebrauchs, welchen beide von ihnen machen.

d) Zu den Sätzen 7—9 des Symbols (qualis — increatus — immensus) fehlen die Parallelen bei Augustin, Faustus und Vincentius, während sie zunächst zu Satz 8 und 9 bei Ambrosius deutlich ausgeprägt vorliegen. Die Parallele zu Satz 8 ist aber die Fortsetzung des in der Parallelentafel schon zu Satz 7 aus Ambrosius, De Incarnatione angeführten Textes. In diesem wird vorerst eine Erläuterung des Axioms „qualis deus, talis filius" gegeben und zum Schluß als Folgerung und Beispiel die Sentenz angeknüpft: „unde quia increatus pater, increatus filius." Mithin schließen sich, wie im Symbol, so auch bei Ambrosius die Sätze 7 und 8 aneinander an, aber bei diesem zugleich in einer sprachlichen Form, welche auf ihren auch im Symbol zwar vorhandenen, aber leichter zu übersehenden logischen Zusammenhang aufmerksam macht. Die Übereinstimmung gibt sich demnach hier nicht bloß als eine äußere, sondern auch als eine innere, d. h. die Gedankenverbindung selbst umfassende kund.

Von n. 10—15 versagen wiederum die Parallelen bei Vincentius gänzlich und fast völlig bei Faustus. Wenn sie sich in diesem Abschnitt mit Ausnahme von n. 11 und 12 bei Augustin und Ambrosius durchgehends darbieten, so besteht aber ein wesentlicher Unterschied zwischen denselben, indem, wie schon Kattenbusch bemerkte, die Vergleichsstücke aus Augustin wegen ihrer „überraschend ähnlichen, oder geradezu gleichlautenden Wendungen" den Eindruck einer Erinnerung

desselben an das Symbol zu machen geeignet sind, während eine solche Annahme betreffs Ambrosius durch die sichtliche Unabhängigkeit der Parallelen von den Formeln des Bekenntnisses ausgeschlossen ist. Um so mehr verdient die sachliche und logische Übereinstimmung bemerkt zu werden, welche sich zunächst

e) zwischen den dem Symbol so eigentümlichen Antithesen in den nn. 14—18 und der Darstellungsart des hl. Ambrosius kundgibt.

Der offensichtliche Zweck dieser Antithesen — über den konkreten Grund ihrer Aufstellung werden wir später handeln[1] — ist eine nachdrückliche Betonung der Einheit des göttlichen Wesens als des nur einen Grundes der Gottesnamen omnipotens, deus, dominus, ungeachtet der Zuerkennung dieser Namen an drei Personen. Zu einer anschaulichen und unmißverständlichen Erläuterung dieser Wahrheit bedient sich das Symbol einer eigenartigen Kontrastierung, indem es die einzelnen Begriffe in ihrer dreifachen und doch nur einfachen Geltung einander gegenüberstellt. Seine Lehrweise ist in diesem Punkte elementär und meisterhaft zugleich und nötigt uns Anerkennung des pädagogischen Geschicks seines Verfassers ab. Nun vergleiche man mit der singulären Behandlungsweise, welche derselbe dem Darstellungsproblem der göttlichen Dreiheit und Einheit hat zuteil werden lassen, die Art, in welcher Ambrosius die Frage der Einheit und Zweiheit von Vater und Sohn inbezug auf dieselben Begriffe behandelt. Die angeführten Parallelen werden zeigen, daß beide identisch sind.

f) Das identisch Übereinstimmende der ambrosianischen Lehrweise mit der dem Symbol eigentümlichen Lehrform tritt noch schärfer bei Betrachtung von Satz 19 und seiner Parallele hervor. Zur Begründung der in den voraufgehenden Sätzen praktisch erläuterten Wahrheit beruft sich das Symbol in n. 19 auf die Lehre der Religion, indem es hervorhebt, daß die christiana veritas und die catholica religio einerseits von „tres dii aut domini“ zu reden verbiete, anderseits aber

[1] In § 3 n. III.

die Richtigkeit dieser Bezeichnungen in der Einzahl inbezug auf eine jede der drei göttlichen Personen lehre. Dieser Begründung entspricht nach ihren beiden Teilen die ambrosianische Parallele: Dieselbe bezeichnet es zunächst als ein „sacrilegium", d. h. als ein Verbrechen gegen die Religion, „tres dominos aut deos dicere", und geht alsdann mit den Worten „denique legisti" zur Anführung der Schriftstellen über, welche einer jeden einzelnen göttlichen Person diese Titel geben.

g) Ein besonderes Interesse gewährt Satz 22 des Symbols, insofern in ihm mit klaren Worten die Lehre von dem procedere spiritus sancti a patre et filio ausgesprochen wird. Mit identischen Worten gibt aber auch Ambrosius dieser Lehre Ausdruck (s. die Parallele 22a: spiritus quoque sanctus, cum procedit a patre et filio),[1] und zwar ist er auf lange Zeit der einzige lateinische Schriftsteller, welcher sie in dieser formellen Art, d. i. in genauer Übereinstimmung mit der Fassung des Symbols vorträgt.[2] Sachlich ist die Lehre unter den Lateinern zwar alt, da schon Tertullian (Adv. Praxean 9)

[1] Nicht mit Recht schreibt Tixeront im Dictionnaire de Théologie catholique in der Abhandlung Athanase 2. (Symbole de): „N'oublions pas, d'ailleurs, que c'est le grand évêque d'Hippone qui, le premier, a formulé nettement la procession du Saint-Esprit a patre et filio, et en a, par son autorité, rendu dans l'Eglise latine la doctrine universelle."

[2] Kattenbusch bemerkt in der Theol. Litztg. 1897 Sp. 145: „Auch der (Ps.-ambrosianische) Traktat De Trinitate lehrt eine processio spiritus a patre, aber ich finde kein a patre et filio, wie Quic. § 22. Ersteres finde ich sonst noch bei Bachiarius, letzteres bei Pastor." Unter Pastor versteht K. (s. das Apost. Symbol I 158. 407 f. II 757) das unter dem Namen des 1. Konzils von Toledo gehende Glaubensbekenntnis (bei Hahn, Bibl.[3] S. 210: a patre filioque procedens). Der Zusatz filioque ist aber für letzteres wenig gesichert: Der Cod. Can. Eccl. Rom. (MPL 56, 585 B) läßt ihn aus, und in anderen Hss. fehlt der ganze Satz. Wenn die Ansicht betreffs der Abfassung des Bekenntnisses durch Bischof Pastor zu Recht besteht, so ist dasselbe etwa um 440 entstanden. Als erster, welcher sich des Ausdruckes „a patre filioque procedit" bedient hat, kommt dann Augustin (Epist. 170 n. 4) in Betracht; die Form: „ex patre filioque procedit" aber ist erst in karolingischer Zeit verbreitet worden. Der Bezeichnung „a patre et filio procedere" begegnen wir u. W. erst in dem Glaubensbekenntnisse des 3. Konzils von Toledo vom J. 589 (Hahn 232 f.) und in demjenigen Gregors von Tours (Hahn 336) wieder.

vom Heil. Geist sagt: „tertius enim est spiritus a deo et filio“, und Hilarius (De Trin. II 29) nicht weniger deutlich erklärt: „qui (spiritus) patre et filio auctoribus confitendus est.“ Aber die Lehrform, wie sie sich uns im Quicumque zeigt, finden wir vor Ambrosius nicht. Von ihr unterscheiden sich auch die beiden anderen Symbole, welche im übrigen zufrühest den Zusatz et filio enthalten, nämlich die Fides Damasi und das Toletanum IV, indem jene die Präposition de, dieses die Präposition ex verwendet.[1]

h) Zu den bemerkenswerten Beispielen identischer Darstellungsweisen, welche zwischen Ambrosius und dem Symbol obwalten, dürfte die Formulierung des Satzes 23 und der aus De Fide IV 91 angeführten Parallele zu rechnen sein. Abgesehen von der Zahlverschiedenheit duo und tres und einer anderen Anordnung der Satzglieder sind die beiden Stellen gleich. Daß sie ihre Gleichgestalt aber nicht durch einen Zufall, sondern durch einen identischen Gedankengang erhalten haben, dürfte eine Vergleichung des Inhalts lehren.

Als Abschluß der Auseinandersetzungen über die den drei göttlichen Personen eigentümlichen Prädikate (n. 20—22) bietet das Symbol in Satz 23 die folgerungsweise angeschlossene Erklärung, daß es „mithin einen Vater, nicht drei Väter, einen Sohn, nicht drei Söhne, einen Geist, nicht drei Geister“ in der Trinität gebe. Worin liegt aber der Grund, daß die Vorstellung von drei Vätern, drei Söhnen und drei Geistern im Symbol nach Art einer Folgerung abgewiesen wird? Derselbe wird aus dem eigenen Zusammenhang des Quic. nicht er-

[1] Das Toletanum IV gilt als das Symbol des 4. Konzils von Toledo vom J. 633 (Hahn 235): Künstle (Antipriscill. 68. 70) möchte dasselbe wegen der Entlehnungen aus der Fides Damasi der ersten Synode von Toledo vom J. 400 zuweisen. — Zur Zeitbestimmung der Fides Damasi kann der Umstand dienen, daß der Kompilator derselben außer den aus Hilarius, De Trin. I 11 und III 16 entnommenen Sätzen sich auch Ambrosius, De Fide I 7 (quia nomen est potestatis deus) zu eigen gemacht hat. — Im 5. Jahrh. ist das Ausgehen des Hl. Geistes vom Vater und Sohn meist mit der Formel „ex (de) utroque procedens“ ausgedrückt worden: vgl. Rufinus, Comment. in Symbolum n. 35 (MPL 21, 372 C), Augustinus, De Trin. XV 47, Faustus, De Spir. S. (ed. Engelbrecht 146, 16), Leo M., Epist. c. 1 (MPL 55, 681).

sichtlich, wohl aber aus den Ausführungen, welche der Parallele bei Ambrosius, De Fide IV 91 vorangehen. In diesen wird der arianische Einwurf berücksichtigt, daß der Sohn, um dem Vater gleichwesentlich zu sein, auch das „Vatersein" besitzen und folglich zugleich Vater, nicht bloß Sohn sein müsse.[1] Ambrosius widerlegt denselben durch den Hinweis auf die proprietates personales, welche der Glaube festzuhalten lehrt (IV 81. 85. 87. 90). Von diesen proprietates handelt auch das Symbol in n. 20—22. Wenn es nun an deren Behandlung ohne Erwähnung des Einwandes dieselbe Schlußfolgerung anknüpft, zu welcher die Parallele infolge der Widerlegung des Einwandes gelangt, so beweist es wohl, daß sein Verfasser stillschweigend von denselben Voraussetzungen ausgegangen ist, welche in dem Kontext der ambrosianischen Stelle erklärt sind.[2]

[1] Vgl. u. a. das Fragment. Arian. IV (MPL 13, 603 A. B): „Noli ergo errare; non est unus et ipse Pater et Filius, neque duo aequales secundum alii erroris assertionem, sed unus, et unus Pater. Est enim ingenitus solus, et sine initio, et non sunt duo sine initio dii, aut duo aequales, aut duo patres, aut duo fratres, aut duo filii." — Auch auf der im J. 375 versammelten illyrischen Synode haben die Arianer die Lehre von der Gleichwesenheit des Vaters und Sohnes zu der Schlußfolgerung von zwei Vätern verkehrt, wie aus den Dekreten der Synode hervorgeht, die Theodoret, H. E. IV 8 mitteilt: *ὁμολογοῦμεν ἀκολούθως τῇ μεγάλῃ καὶ ὀρθοδόξῳ συνόδῳ ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν· καὶ οὐχ οὕτω νοοῦμεν τὸ ὁμοούσιον ὡς καὶ πάλαι τινὲς ἐξηγήσαντο μὴ ἀληθινῶς ὑπογράψαντες, καὶ νῦν ἕτεροι, πατέρας ἐκείνους καλοῦντες τὴν δύναμιν τῆς λέξεως ἀθετήσαντες . . .*

[2] In den Monum. iuris antiquissima I. Fasc. II, 1 Append. X veröffentlicht C. H. Turner einen bisher unbekannten „Commentarius in Symbolum Nicaenum", welcher in Norditalien um 380 gegen die arianische Irrlehre verfaßt ist. Aus den vom Herausgeber mir in zuvorkommendster Weise zur Benutzung überlassenen Druckbogen sei hier eine Stelle des Textes angeführt, welche den Sinn des von Ambrosius behandelten und im Symbol stillschweigend berücksichtigten Einwurfs deutlich macht. Der Verf. des Kommentars erwähnt und beantwortet denselben Einwurf mit folgenden Worten (p. 331): „Sed revicti heretici turbare minus doctos conantur quod dicant: ‚Si semper pater, si semper filius, duo sunt principia'. Duo dicerentur esse principia, si non ‚pater et filius' dicerentur, si uno nomine ‚patres' dicerentur. At cum patrem dicamus, filium confitemur . . ."

Eine auffallende Parallele zu Satz 23 des Quic. findet sich auch in der Ps.-Ignatianischen Epistola ad Philippenses c. II (ed. Cureton, Corpus

Die Anhaltspunkte, welche der trinitarische Symbolabschnitt bietet, könnten vielleicht schon als eine geeignete Grundlage für den Beweis betrachtet werden, daß kein anderer als Ambrosius der Verfasser des Symbols sei. Doch werden wir zu einer sicheren Entscheidung der Frage auch den christologischen und eschatologischen Teil ins Auge fassen müssen.

Zum Erweis des südgallischen Ursprungs des Quicumque sind von Ommaney und Burn vornehmlich zu dem christologischen Abschnitt Parallelen aus Augustin, sowie aus Faustus und Vincentius vorgelegt worden, gegenüber welchen der Vergleichswert der ambrosianischen Stücke leicht vom Leser selbst bei einer Durchsicht der Parallelentafel beurteilt werden kann. Wir beschränken uns auch hier auf eine Hervorhebung charakteristisch übereinstimmender Punkte zwischen Ambrosius und dem Symbol.

i) Die Auseinandersetzung des „rechten Glaubens" über Christus hebt n. 28 mit dem thematisch an die Spitze gestellten Satz an, daß Christus, der Sohn Gottes, als Gott und Mensch zu bekennen sei. Dieser Satz ist der kurze Inhalt der in n. 29—35 im einzelnen zur Erklärung kommenden Lehre. Sowohl mit seiner Stellung als mit seinem Inhalt deckt sich die unter 28a aus Ambrosius angeführte Äußerung, daß die Erkenntnis Christi als des Sohnes Gottes und als Menschen der „Inbegriff" des über ihn festzuhaltenden Glaubens sei:

Ignatianum, London 1849) p. 148: *Οὔτε οὖν τρεῖς πατέρες, οὔτε τρεῖς υἱοί, οὔτε τρεῖς παράκλητοι· ἀλλ' εἷς πατὴρ, καὶ εἷς υἱὸς, καὶ εἷς παράκλητος.* Nach dem Kontext will Pseudoignatius die Einheit Gottes wahren: den Grund seiner polemischen Antithesen gibt er zwar nicht an, aber es dürfte zweifellos sein, daß derselbe in dem gleichen arianischen Einwurf zu suchen ist, welcher durch Ambrosius, den Verf. des Kommentars und das Quic. zurückgewiesen wird. Die Parallele vermag daher die Ansicht Funks (Kirchengesch. Abhandlgen II 347 ff.) zu stützen, daß Pseudoignatius kein Arianer ist. Als die Zeit des letzteren nahm Funk den Anfang des 5. Jahrh. an; er berief sich hierfür u. a. darauf (a. a. O. 365), daß der Samstag bezüglich des Nichtfastens von dem Fälscher dem Sonntag völlig gleichgestellt werde, und daß diese Praxis erst am Anfang des 5. Jahrh. nachweisbar sei. Vgl. dagegen Ambrosius, De Elia 34: „Quadragesima totis (= omnibus) praeter sabbatum et dominicam ieiunatur diebus."

„ille summam tenere fidei pronuntiatus est, qui et dei filium cognovit et hominem non negavit.“ [1] Eine Vergleichung des Kontextes der Stelle zeigt, daß die negative Wendung des zweiten Satzgliedes sich ebenso ausdrücklich auf den Apollinarismus bezieht, als im Symbolsatz auf denselben abgezielt ist.

k) Ommaney legt zum Beweis der Abfassung des Quicumque durch Vincentius u. a. großen Nachdruck auf den Parallelismus „ante saecula“ und „in saeculo“, dessen sich das Symbol in n. 29 zur Darstellung der ewigen und zeitlichen Geburt Christi, und in derselben Weise Vincentius im Commonitorium bediene. Er bemerkt, daß sich diese charakteristische Redeweise im selben Zusammenhange und in ganz gleicher Form seines Wissens erst bei Fulgentius von Ruspe († 507) wiederfinde.[2] In der Tat hat aber diese eigentümliche und nach Ommaneys mühevollen Forschungen so selten anzutreffende Formulierung ihr erstes Gleichstück schon bei Ambrosius, De Spiritu S. III 168: „ante saecula ex patre ut dei filius natus, et in saeculo ut homo carnis assumptione generatus.“ Fast gleichlautend drückt sich Ambrosius auch in Epist. 63, 49 aus: „ex patre solo natus ante saecula, ex virgine sola ortus in hoc saeculo.“ [3]

l) Ebenso auffallend in sich, als bezeichnend für die Betrachtung der gottmenschlichen Einheit in Christus seitens des Verfassers des Quicumque ist der in n. 33 angewendete Ausdruck: „unus autem, non conversione divinitatis in carnem, sed adsumptione humanitatis in deum,“ statt a deo oder a divinitate, wie man erwarten möchte. Die Vorliebe des Verfassers für parallele Kontrastierungen scheint ihn zu dieser Ausdrucksweise mit Rücksicht auf die Gestalt des vorhergehenden Satzgliedes bestimmt zu haben. Für den Ausdruck selbst, oder auch nur für die ihm unterliegende Anschauung ist keine Vergleichsstelle aus den Südgalliern

[1] In Ps. 61 n. 5 (MPL 14, 1168 B).

[2] A Critical Dissertation p. 380 f.

[3] Vgl. De Fide III 60: qui et ante saecula generatus sit ex patre, et ultimis temporibus creatus ex virgine. — In Ps. 35 n. 4: utrimque unus, non alter ex patre et alter ex virgine, sed idem, qui ante saecula ex patre, ipse postea carnem suscepit ex virgine. — De Virgin. I 21: a patre quidem natus ante saecula, sed ex virgine natus ob saecula.

beigebracht worden; bei Ambrosius begegnet uns die gleiche Auffassung De Virginitate 133 (M. 16, 302 B): „nec obtutu carnis (Verbi, mens) in Petro infirmata trepidavit, sed dei filium etiam in homine deprehendit, ut assumptio corporis ad ius divinitatis assumentis adscita, in nomen transiret auctoris.“ [1]

Der Vergleich, durch welchen in n. 35 Christus als Gott und Mensch in der Weise als eins dargestellt wird, wie der Mensch eine Einheit aus Leib und Seele bilde, kommt — entgegen einer Meinung Burns [2] — u. W. in den zweifellos echten Schriften des hl. Ambrosius nicht vor.[3] Wir möchten aber

[1] Zum Verständnis des Ausdrucks vgl. In Luc. III 38, wo die Übertragung des Namens David auf Christus mit den Worten erklärt wird: „David enim vocatus est Christus, in parentis nomen adscitus.“ Mittels des gleichen Gedankenganges bezeichnet Ambrosius die Übertragung des Gottesnamens auf die Menschheit Christi als eine Folge ihres hypostatischen Anschlusses an die zweite Person. — Vgl. Hilarius, De Trin. X 7: „Namque cum in hominem deus natus sit, non idcirco natus est, ne non deus maneret, sed ut manente deo homo natus in deum sit ... ut non defectio dei ad hominem sit, sed hominis profectus ad deum sit.“

[2] An Introduction p. 140.

[3] In dem Appendix ad opera S. Ambrosii bei Migne 17, 1155—62 haben zwei Werke Aufnahme gefunden, welche A. Mai in vatikanischen Hss. unter dem Namen des Ambrosius antraf und in der Scriptorum veterum nova collectio tom. VII p. 156—161 zuerst veröffentlichte. Es sind die „Explanatio symboli ad initiandos“ und eine „Epistola de fide ad beatum Hieronymum presbyterum“. Erstere war mit den Büchern De Sacramentis in einem alten Ms. von Bobio, letztere in einer Hieronymianischen Briefsammlung enthalten. Beide Traktate werden in den Patrologien als unecht bezeichnet: vgl. Feßler-Jungmann, Instit. Patrol. I 696 Note 4; Nirschl, Lehrb. der Patrol. II 395 Note 1. Von dieser Anschauung ist die neuere Kritik, welche anläßlich der Symbolforschung Interesse an der Explanatio nahm, zurückgekommen und hat wenigstens diese als ein wirklich ambrosianisches Werk anerkannt, mag sie uns auch nur in der Nachschrift eines Zuhörers überliefert sein. Bezüglich der Epistola aber wirkt noch das Urteil Feßlers (a. a. O.; vgl. Ceillier, Hist. gén. des auteurs sacrés. Nouv. éd. V 513 Noto 5): „est quidem luculenta fidei catholicae de divinitate filii eiusque incarnatione expositio, quam tamen vel inde Ambrosio nostro abiudicandum censeo, quod ipse episcopus Hieronymum presbyterum ‚Patris‘ nomine compellat contra usum totius ecclesiae antiquae.“ Nach unserem Ermessen wiegt diese Beanstandung gegenüber der Gesamtart der Epistola nicht schwer genug, um von einer eindringenderen

kaum glauben, daß er ihm fremd sei oder ferngelegen habe. Denn der Vergleich beruht auf der Vorstellung, daß sich Seele und Leib im Menschen nach Art zweier selbständigen Naturen zu einander verhalten, und einer solchen Anschauung hat Ambrosius öfter Ausdruck gegeben, z. B. In Luc. II 79: „cum ex duabus naturis homo, id est ex anima subsistat[1] et corpore," und noch deutlicher in Epist. 72, 17: „cum sit autem homo compositus ex corpore et anima . . . non est in utroque idem secundum naturam." Die Anwendung einer solchen Vorstellung auf die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus lag aber an sich nahe; wie nahe sie insbesondere Ambrosius gelegen hat, läßt noch ein anderer

---

Untersuchung bezüglich der Rechtmäßigkeit ihres Titels abzuschrecken, die leicht durch manche Momente gestützt werden könnte. Echt ambrosianisch ist beispielsweise, um nur Anfang und Schluß des Briefes zu berücksichtigen, das Anfangswort: „Apostolica auctoritas" = De Incarn. 84, der unvermittelte Eintritt in die dogmatische Abhandlung, die Beifügung einer Gebetsempfehlung am Schluß (s. Epist. 87) und des abschließenden „Amen" (s. Epist. 61). Auf andere Punkte einzugehen müssen wir uns hier versagen. Wir heben nur die Stelle hervor, in welcher die Einheit der Gottes- und Menschennatur in Christus durch den Vergleich mit der Einheit von Seele und Leib im Menschen veranschaulicht wird (17, 1160 C. D): „Cur autem inconveniens aut impossibile videatur, cur Verbum et caro atque anima unus homo Christus et unus dei hominisque sit filius, si caro et anima, quae dissimilium naturarum sunt, unam faciant, etiam sine Verbi incarnatione, personam? Cum multo facilius sit, ut hanc unitatem sui atque hominis, deitatis praestet potestas, quam ut eam in substantiis suis obtineat solius humanitatis infirmitas."

Übrigens findet sich der Vergleich schon bei Hilarius, De Trin. X 19: „Ut sicut . . . corporis atque animae homo nascitur, ita Iesus Christus per virtutem suam carnis atque animae homo ac deus esset, habens in se totum verumque quod homo est, et totum verumque quod deus est." Eine Rolle begann derselbe aber erst nach dem Auftreten des Apollinaris zu spielen, welcher mit Berufung auf die aus Leib (Seele) und Geist bestehende Einheit des Menschen die Einheit Christi nicht anders als mittels Ersetzung des menschlichen Geistes durch den Logos wahren zu können glaubte.

[1] Das Wort subsistere kommt in einer ganz ähnlichen Verbindung in n. 30 des Quic. vor: homo ex anima rationali et humana carne subsistens. Ommaney suchte (a. a. O. 383) aus der Verwendung desselben im Symbol und dem Gebrauch, welchen auch Vincentius von ihm macht, ein Argument für die Abfassung des Symbols durch letzteren herzuleiten.

Parallelismus erkennen, indem er sich z. B. In Ps. 118 X 18 inbezug auf den Menschen der Redeweise bedient: „hic est ergo homo geminae substantiae," und De Fide III 59 von Christus sagt: „moris est scripturis divinis . . . geminam in Christo significare substantiam, divinitatis et carnis." In diesen Stellen sind das tertium comparationis und die Objekte des Vergleichs so klar angezeigt, daß man einen formellen Ausdruck desselben bei Ambrosius kaum vermißt.

Der Schlußabschnitt des Symbols deckt sich in n. 36 und 37 zum Teil wörtlich mit den Artikeln 5—8 des Apostolikum, zum Teil zeigt er in und neben diesen einen Einfluß anderer Glaubensbekenntnisse und eine freie Gestaltungsweise des Verfassers, welche nicht ohne Bedeutung für die Bestimmung der Herkunft des Quicumque scheinen.

Zunächst findet sich in n. 36, ähnlich wie in der Aquilejischen Form des Apostolikum, der Artikel „descendit ad inferos". Daß derselbe aber nicht aus dem Aquileiense entnommen ist — von welchem er sich schon durch den Gebrauch der Präposition ad statt in unterscheidet — sondern vielmehr mit dem Erscheinen dieses selben Artikels in den Glaubensbekenntnissen von Sirmium (359), Nike (359) und Konstantinopel (360) zusammenhängt, dürfte aus dem Umstand hervorgehen, daß das Quicumque in n. 38 ebenso die Lehre von der Wiedervergeltung an den Satz von der Wiederkunft Christi anschließt, wie es in diesen Formeln der Fall ist.

Weiterhin fällt in n. 36 der Ausdruck „qui passus est pro salute nostra" auf. Das Wort „passus" fehlt bekanntlich in der altrömischen und in anderen alten Fassungen des Apostolikum. Burn hält aber mit Caspari für gewiß,[1] und Kattenbusch wenigstens für nicht ausgeschlossen,[2] daß es der mailändischen Form desselben eigen war. Der Zusatz „pro salute nostra" ist geeignet an die morgenländischen Bekenntnisse zu erinnern, welche dem Artikel von der Menschwerdung ein „propter nostram salutem" (*διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν*) und dem vom Leiden die Worte „pro nobis"

[1] An Introduction p. 202. [2] Das Apostol. Symbol II 888.

(ὑπὲρ ἡμῶν) beifügen.[1] Aber die erstere Bestimmung wird in ihnen nie, wie im Quicumque, mit dem Satz vom Leiden verbunden, und in lateinischer Wiedergabe stets durch die Präposition „propter", nie durch „pro" ausgedrückt. Wenn für die Erklärung des Zusatzes im Quicumque daher ein anderer Grund zu suchen scheint, so bietet sich ein solcher wohl in jener Eigentümlichkeit der mailändischen Liturgie, welche die Worte des römischen Meßkanons „qui pridie quam pateretur" durch die Beifügung erweitert: „qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur."[2] Das ist, abgesehen von den Worten „et omnium", dieselbe Formel, welche sich im selben Zusammenhang und in einer ähnlich feierlichen Verwendung auch im Quic. zeigt.

Eine dritte Besonderheit des Symbols besteht in dem Gebrauch der Worte in n. 37: ascendit ad caelos, statt in caelum, bezw. in caelos, welche der alten Form des Apostolikum (im Gegensatz zu dem uns geläufigen sog. Textus receptus) eigen sind.[3] Auch in dieser Hinsicht bietet die mailändische Liturgie im Unterschied von der römischen einige bemerkenswerte Parallelen. Während diese im Meßkanon vor der Konsekration sagt „elevatis oculis in caelum",[4] gebraucht jene zweimal die Wendung „elevavit oculos ad caelos".[5] Dieselbe Abweichung findet sich in den Gebeten des römischen und des ambrosianischen Sakramentars auf das Fest der Himmelfahrt Christi:[6] die den beiden Sakramentaren gemeinsame Oratio „Deus qui ad declaranda" hat die Form „in caelos ascendisti", die nur dem ambrosianischen

[1] Vgl. den Index bei Hahn, Bibl. d. Symb. s. v. „Δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν von der Menschwerdung und Erlösung", und Ommaney: A Dissertation p. 13. Die angeführte Tatsache entzieht der Vermutung Harnacks (Dogmengesch. III[3] 279) ihren Halt, daß das passus est pro salute nostra durch Einwirkung des Nicaeno-Constantinopolitanum in das Quic. gelangt sei.

[2] Auctarium Solesmense: Cod. Bergomensis p. 63 n. 491. Duchesne, Origines du culte chrétien[3] p. 215.

[3] Kattenbusch, Das Ap. Symb. II 786.

[4] Liber Sacram. Rom. Eccl. ed. Wilson p. 235.

[5] Cod. Bergom. l. c.

[6] Liber Sacr. ed. Wilson p. 107 und Cod. Bergom. p. 80 n. 675. 676.

eigene zweite Oratio dagegen zeigt die Fassung „ad caelos ascendens".[1]

Die Eigentümlichkeit, welche das Quicumque in den nn. 36 und 37 (bezw. 38) vermöge der Verbindung von Artikeln des Apostolikum mit Zusätzen aus morgenländischen Bekenntnissen und durch den Gebrauch von Formeln aufweist, welche sich in der mailändischen Liturgie wiederfinden, kann vielleicht dem Schluß auf seine Entstehung in Mailand um so mehr eine Stütze bieten, als morgenländischer Einfluß bekanntlich gerade auf Mailand gewirkt hat. Doch ist hier noch nicht der Ort diese Spur weiter zu verfolgen, da wir unsere Aufmerksamkeit vorerst auf zwei andere Punkte hinzulenken haben, in welchen sich wiederum eine spezifische Übereinstimmung zwischen Ambrosius und dem Symbol kundgibt.

m) Wie das Quicumque in n. 38—39, so verbinden auch die sog. vierte Antiochenische Formel (341), sowie die Formeln der ersten und vierten Synode von Sirmium (351. 359), von Nike (359) und Konstantinopel (360)[2] mit dem Satz von Christi Wiedererscheinen eine Erwähnung der alsdann allen zuteil werdenden Vergeltung. Nach der Art, in welcher sie dieser Vergeltung gedenken, zerfallen sie in zwei Typen: die vierte Antiochenische Formel und die erste Sirmische schließen den Hinweis auf sie an die Nennung von Wiederkunft und Gericht an, die übrigen an die Nennung von Wiederkunft und Totenerstehung. Beispielshalber seien die betreffenden Stellen aus der vierten Antiochenischen Formel und der vierten Sirmischen angeführt:

4. Antiochenische Formel (341):	Formel der 4. Sirmischen Synode (359):
Καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρῖναι ζῶντας καὶ	*Καὶ ἐλευσόμενον τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως τῇ*

[1] Ambrosius bedient sich des Ausdrucks ad caelum De Fide IV 14 (quomodo ascendamus ad caelum?) und unter deutlicher Bezugnahme auf das Symbol in der Praefatio in Ps. 1 n. 8: (Iesus) suscipit corporis passionem, quiescit, resurgit, ascendit ad caelum, sedet ad dexteram patris. — Die Form ascendit ad caelos verwendet Gaudentius von Brescia MPL 20, 947 B.

[2] S. Hahn, Bibl. der Symbole[3] S. 187. 196. 204. 206. 209.

νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. δόξῃ τῇ πατρικῇ ἀποδιδόντα ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

Während nun die beiden Arten der griechischen Formeln darin übereinstimmen, daß sie von den vier Momenten der Wiederkunft, der Totenerstehung, des Gerichts und der Vergeltung entweder das zweite oder das dritte auslassen, unterscheidet sich das Quicumque von ihnen nicht nur durch die Erwähnung aller vier Stücke, sondern auch durch eine doppelte Nennung der Wiederkunft und des Gerichts. Das letztere hängt mit dem Umstand zusammen, daß es in den Schluß von Satz 37 den ganzen Artikel des Apostolikum aufgenommen hat (inde venturus iudicare vivos et mortuos), und sodann in Satz 38 noch einmal mit eigenen Ausführungen auf die Wiederkunft, die Totenerstehung und das Gericht eingeht. In der besonderen Verknüpfung dieser drei Momente, die weder im Apostolikum, noch in der Art der griechischen Formeln ihr Vorbild hat, spiegelt sich nun eine Eigentümlichkeit des Verfassers des Quicumque, welche wir in einer bezeichnenden Weise bei Ambrosius wiederfinden. In der trefflichen Monographie über „Die Eschatologie des hl. Ambrosius“ [1] hat unlängst J. E. Niederhuber nachgewiesen, wie die genannten drei Punkte von dem Mailänder Bischof stets als eine ideelle nnd chronologische Einheit zusammen behandelt werden. Nach Ambrosius „erfolgt die Wiederkunft Christi am Ende der Welt, am Tage der Auferstehung und des Gerichts“; wie er sie „in die engste Zweckbeziehung zur Auferstehung, zum Gericht, sowie zur Vollendung des Universum überhaupt bringt“, so fällt nach ihm auch „chronologisch der Tag des Gerichtes, wie mehrfach schon erwähnt wurde, mit dem Tage der Wiederkunft Christi und der Auferstehung der Leiber zusammen. In ihm finden gerade die beiden letzteren großen Endereignisse ihre unmittelbare Zweckbestimmung“.[2]

n) Endlich seien noch die Worte in n. 39 erwähnt, mit welchen der Ausgang des letzten Gerichts oder die Vergeltung

[1] Forschungen z. christl. Literatur- und Dogmengesch. VI 3. Paderborn 1907

[2] A. a. O. S. 128. 156. 213.

selbst beschrieben wird. Dieselben enthalten eine Kontamination zweier Evangelienstellen, indem die Benennung der Guten und Bösen (qui bona egerunt . . . qui vero mala) aus Joh. 5, 29 stammt, während die Bezeichnung ihres Lohnes und ihrer Strafe (ibunt in vitam aeternam . . . in ignem aeternum) aus Matth. 25, 46 und 41 entnommen ist. Die Vermischung mag vielleicht zufällig scheinen, sie ist es aber wohl kaum. Vergegenwärtigt man sich nämlich, daß Ambrosius in der Auslegung von Ps. 1, 5 (s. die Parallele 39 a) ausdrücklich auf den Ersatz der Johanneischen Worte „in resurrectionem vitae" (Joh. 5, 29) durch die Termini „in vitam aeternam" bei Daniel 12, 2 aufmerksam macht, welche mit denen bei Matth. 25, 46 identisch sind, so ergibt sich, daß die Vertauschung der biblischen Ausdrücke, welche sich im Symbol vollzogen hat, von Ambrosius einmal als durch die Heil. Schrift selbst vollzogen bezeichnet worden ist.

Die vorgelegten Beispiele dürften zum Erweis der fortlaufenden und charakteristischen Übereinstimmung genügen, welche dem Quicumque nach Stoff und Webart seiner Gedanken mit der Lehrdarbietung des hl. Ambrosius eignet. Genügt diese Übereinstimmung aber, um Ambrosius als den Verfasser des Symbols zu bezeichnen? Wir stehen nicht an, diese Frage zu bejahen. Denn wie die in ihrer Gesamtheit charakteristisch übereinstimmenden Züge zweier Bilder dieselbe Persönlichkeit zeigen, so lassen auch die allseitig gleichen Merkmale zweier Werke denselben Meister erkennen. Indes möge ein Rückblick sowohl auf die Gesamtreihe der angeführten Parallelen, als auf die im einzelnen besprochenen Teile derselben das Recht der bejahenden Antwort noch näher erklären.

Eine Vergleichung der Gesamtparallelen mit den Sätzen des Quicumque belehrt zunächst über das Unzutreffende der Ansicht, welche den verdienstvollen Forschungen Ommaneys und Burns zugrunde liegt, daß die trinitarische und christologische Lehre des Symbols eine Frucht augustinischer Gedanken sei. Denn ebenso allseitig und durchreift, und dazu formell in durchgehends näheren Parallelen als bei Augustin, zeigt sich der Symbolinhalt bei Ambrosius. Wenn

Ommaney aber auf die Phraseologie — näherhin auf die Ausdrücke ad inferos und resurgere habent — und auf die „antithetische Anlage" des Quicumque als Kennzeichen augustinischer Nachwirkungen auf dasselbe hinweist,[1] oder wenn er sich abermals auf das phraseologische Element speziell zum Beweis der Abfassung desselben durch Vincentius von Lerin zu stützen sucht,[2] so gebricht es solchen Berufungen angesichts derselben stilistischen und linguistischen Erscheinungen bei Ambrosius an beweisender Kraft. Im nächsten Abschnitt werden wir dieselben im einzelnen behandeln. Was Burn bestimmte gegen die Beobachtungen Kattenbuschs an einer von Augustins Einfluß abhängigen Entstehung des Symbols festzuhalten, war wesentlich sein Glaube an „den hervorragend augustinischen Charakter der Sätze 7—19" und der ihm unzulässig scheinende Gedanke, daß ihre klassische Trinitätslehre nicht in dem Geiste Augustins entstanden sei, sondern gar dessen Denkweise beeinflußt habe. Zur Widerlegung dieser Auffassung sei nur auf die oben unter Nummer d. e. f. besprochenen Parallelen jener Sätze hingewiesen, welche zeigen, daß ihr Inhalt und ihre Form sich bereits in Schriften des hl. Ambrosius finden, deren Ursprung vor dem Jahre 387, d. h. vor dem Taufjahr Augustins liegt; daß die genannte Partie aber gerade am ausgeprägtesten die Eigenart ambrosianischer Darstellung an sich trägt, wird noch deutlicher aus dem folgenden Abschnitt hervorgehen. Läßt sich demnach aus der Anschauung Burns mit nichten ein Beweis für die Abhängigkeit des Symbols von Augustin herleiten, so bleibt aber die Beobachtung Kattenbuschs zu Recht bestehen, daß wegen der wörtlichen Benutzung der Symbolsätze durch Augustin dieser vielmehr selbst von ihm abhängig scheine.

Wer ist dann aber der Verfasser des Bekenntnisses? Unter Annahme seiner Existenz schon zu Augustins Zeit und mit Rücksicht auf das Jahr 382 als den terminus a quo seiner Entstehung und die durchgehenden ambrosianischen Parallelen kann dann nur Ambrosius als Verfasser in Betracht kommen. Doch lassen wir die Schlußfolgerung aus äußeren

[1] A Dissertation etc. p. 348 sq. 372. [2] Ebenda p. 380 sqq.

Koinzidenzen einmal vorläufig auf sich beruhen und wenden wir uns der Frage zu, ob die Art und das Wesen der Parallelen an sich wohl notwendig auf Ambrosius als den Autor deute? Die oben im einzelnen besprochenen Vergleichsstücke dürften daran u. E. keinen Zweifel lassen. Denn dieselben enthalten „ambrosianische Gedanken", d. h. Gedanken, welche in ihrer Eigenart zuerst von Ambrosius gebildet und in ihrer Gesamtheit sein ausschließliches Eigentum geblieben sind. Dahin gehören, um nur einige zu erwähnen, das für das Symbol so charakteristische Leitmotiv von der Notwendigkeit des katholischen oder Trinitätsglaubens, die Gestaltung des Symbolanfangs (a), der Inhalt und innere Zusammenhang der Sätze 7—8 (d), die Antithesen in n. 14—18 (e) und ihre Begründungsart in n. 19 (f), sowie die Verbindung der drei eschatologischen Momente in n. 38 (m). Hätten alle diese Ambrosius eigentümlichen Gedanken wohl von einem Fremden aus seinen Werken gesammelt und in lückenloser Folge in dem Symbol vereinigt werden können? Oder blicken wir auf die charakteristischen Formeln des Quicumque, welche im Lateinischen ebenfalls nur bei Ambrosius ihre ersten Gleichstücke haben, auf die Termini „neque confundere, neque separare" (b), auf die singuläre Fassung der Gedanken von der „trinitas in unitate" und „unitas in trinitate" (c), auf die Formulierung der Lehre vom Ausgehen des Hl. Geistes „a patre et filio" (g), auf die kontrastierende Bezeichungsweise der doppelten Geburt Christi „ante saecula" und „in saeculo" (k), auf die Kombination der Schriftworte in n. 39 (n): hätten auch diese (wenigstens in ihrer lateinischen Gestalt) Ambrosius sämtlich zuerst angehörenden und in ihrer Gesamtheit ihm allein eigenen Wendungen wohl von einem Kompilator zu einem ambrosianischen Mosaik gestaltet werden können? Wenn ein solcher Erklärungsversuch aber preiszugeben scheint, so bleibt wohl nur der Schluß übrig, daß der erste Bildner, bezw. Besitzer jener Ideen und Formeln allein imstande war, dieselben in jener ununterbrochenen Folge und in einer zum Teil verfeinerten Gestalt in das Bekenntnis, nicht wie in ein totes Mosaik, sondern wie in einen lebendigen Reflex seines

geistigen Besitzes zusammenzufassen. Daraus ergibt sich aber Ambrosius als Verfasser. Zu dieser Folgerung stimmen jene äußeren Umstände, welche wir bisher bezüglich des Ursprungs des Symbols zu beobachten Gelegenheit hatten: die Verwendung der nächst Damasus an Ambrosius adressierten konstantinopolitanischen Glaubensformel als der Grundlage des Symbols, die Benutzung der von Ambrosius gelesenen Reden Gregors von Nazianz in Satz 3 und 24 des Quicumque, die Einflechtung mailändischer Formeln und morgenländischer Zusätze in die aus dem Apostolikum entlehnten Partien, endlich die Abhängigkeit, welche Augustin von dem Wortlaut des Symbols erkennen läßt.

§ 2. Die stilistische und linguistische Eigenart des Symbols und ihr Zeugnis für dessen Ambrosianischen Ursprung.

Wie der Symbolinhalt eine Reihe charakteristischer Merkmale zur Erkundung seines Verfassers bietet, so weist auch die äußere Gestaltung desselben in stilistischer und linguistischer Beziehung eine Folge von Eigentümlichkeiten auf, welche zu demselben Zweck dienen können. Wenn nun die voraufgehende Untersuchung, wie wir glauben, den Nachweis der Person des Verfassers bereits erbracht hat, so darf die gegenwärtige sich wohl mit einer Probe auf die Richtigkeit des Ergebnisses begnügen, oder mit anderen Worten, sich auf die Frage beschränken, ob auch die Kennzeichen der äußeren Form auf Ambrosius zutreffen. Unter diesem Gesichtspunkt werden wir die linguistischen Eigentümlichkeiten des Symbols behandeln (II). Die Darlegung der stilistischen Besonderheiten desselben möge dagegen zu einer neuen, von dem Ertrag des vorigen Abschnitts völlig absehenden Untersuchung um den Autor des Symbols benutzt werden, um auch aus den Merkmalen seiner sprachlichen Bildung allein den Nachweis für seine Abfassung durch Ambrosius zu führen.

I. Die stilistische Eigenart des Symbols zeigt sich vornehmlich in dem Gebrauch gewisser Redefiguren.

a) Unter dieser Rücksicht ist vor allem die Form der Repetitio bemerkenswert. Ihre Verwendung kehrt von

Satz 8—17 in der Weise stetig wieder, daß die den drei göttlichen Personen zugeeigneten Prädikate increatus, immensus, aeternus, omnipotens, deus, dominus je dreimal aufgeführt werden, während für den Zweck der Zueignung eine einmalige Nennung derselben etwa in der Form genügt hätte: increatus pater et filius et spiritus sanctus, cet. Die sechsfache Wiederkehr eines sich dreimal wiederholenden Ausdrucks bildet eine so charakteristische Erscheinung des Symbols, daß sie zu der Frage Anlaß geben muß, bei welchem theologischen Schriftsteller des 4. oder 5. Jahrh. sich wohl eine ähnlich bevorzugte Anwendung dieser Figur finde. Daß ihr Gebrauch bei Ambrosius auffallend hervortritt, weiß jeder, der mit seinen Werken in etwa vertraut ist:[1] viel auffallender noch ist aber der Umstand, daß derselbe sich in einigen Schriften durchgehends einer ebensolchen dreimaligen Wiederholung der den göttlichen Personen zugeschriebenen Prädikate bedient, wie sie uns im Symbol begegnet. Als Beispiele seien nur wenige aus den zahlreichen Formeln angeführt, welche allein in den im J. 381 verfaßten Büchern De Spiritu S. vorkommen.

I 112. donat solus pater, solus filius, solus spiritus s.
140. sicut pater lumen, ita etiam filius lumen, et spiritus s. lumen est.
151. lux est pater, lux filius, lux spiritus s.; accipiamus etiam, quia vita est pater, vita filius, vita spiritus s.

II 19. sicut enim pater virtus, ita et filius virtus, et spiritus s. virtus est.
61. sicut creat pater, ita creat et filius, ita creat et spiritus s.

Vergleiche ferner II 96. 102. 130. 142. III 19. 25. 28. 35. 91. 111. 145.

Eine solche ausgeprägte Gewohnheit der Prädikatswiederholung in Hinsicht der Personen der Trinität zeigt

[1] Bei Untersuchung der echten ambrosianischen Hymnen hat Dreves in der Schrift „Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges“ S. 62 als ein Kennzeichen der Echtheit u. a. „die echt ambrosianische Figur der rhetorischen Wiederholung“ verwertet.

sich, wenn wir von den antithetischen Doppelsätzen bei Augustin absehen, die nach Art der Sätze 10—18 des Quicumque gebildet sind,[1] bei keinem anderen Schriftsteller vor Ausgang des 5. Jahrh. Um diese Zeit treffen wir sie bei dem von Ambrosius abhängigen Verfasser des Breviarium Fidei, der den letzten Teil seines Werkes ausschließlich aus solchen Wiederholungen gestaltet hat, und in dem dritten Buch der Schrift „Contra Varimadum" des Vigilius von Thapsus, welches aus einer ähnlichen Aneinanderreihung dreimal wiederholter Prädikate inbezug auf die Personen der Trinität besteht. Die singuläre Übereinstimmung, welche sich in der Art der Prädikatsrepetitionen zuerst zwischen Ambrosius und dem Symbol kundgibt, kann daher wohl die Frage begründen, ob sie nur zufällig sei, oder ob sie in Ambrosius etwa den Urheber jener Symbolformeln zu erkennen gestatte. Eine Darlegung der identischen und eigentümlichen Zweckbestimmung der Formeln bei beiden dürfte die Antwort im zweiten Sinne geben.

Der Zweck der Repetitionen im Symbol ist die Hervorhebung der Wesenseinheit und Personendreiheit in Gott. Als solcher kennzeichnet er sich in dreifacher Weise: erstens durch den Inhalt der Formeln, welche dasselbe göttliche Wesensprädikat in distributiver Form drei Personen beilegen; zweitens durch die Stellung, welche sie im Symbol als Erläuterungssätze zu dem allgemeinen Satz (n. 6) von der Einwesenheit und Dreipersönlichkeit Gottes einnehmen; drittens durch die Zwischensätze: et tamen non tres . . ., sed unus . . ., welche gegenüber der dreifachen distributiven Prädikatszueignung den Gedanken an eine numerische Dreiheit des Prädikatsinhalts ausschließen und dessen Einheit oder Einmaligkeit ausdrücklich betonen. Wie aber das Symbol durch die dreimaligen Wiederholungen des numerisch gleichen Prädikats die göttliche Dreiheit und Einheit in einer ihm

[1] In De Trinitate V c. 9 [VIII] findet sich wörtlich sowohl Satz 13 und 14 des Quicumque: omnipotens pater, omnipotens filius etc., als Satz 15 und 16: deus pater, deus filius etc. Nach dem Schema derselben bildet Augustin dort ferner die Sätze: magnus pater, magnus filius etc. und bonus pater, bonus filius etc.

eigentümlichen Art darstellt, so verfolgt auch Ambrosius mit den dreifachen Repetitionen identischer Prädikate die gleiche Absicht. Dieselbe geht aus mehreren Stellen seiner Schriften über das Trisagion hervor, dessen dreimal Heilig er in Anlehnung an griechische Auslegungen in dem eben erwähnten Sinne erklärt. So sagt er beispielsweise De Fide II 107: „Quid sibi vult sub uno nomine sanctitatis trina repetitio? si trina repetitio, cur una laudatio? si una laudatio, cur trina repetitio? trina repetitio cur, nisi quia pater et filius et spiritus sanctus sanctitate unum sunt? non dixit semel, ne filium sequestraret, non bis, ne spiritum praeteriret, non quater, ne creaturas coniungeret. Et ut ostenderet trinitatis unam esse deitatem, cum tertio dixisset sanctus, sanctus, sanctus, addidit singulariter dominus deus sabaoth.“ Eine ähnliche Erklärung gibt er De Spiritu S. III 110: „ter repetunt et idem dicunt, ut etiam in hymno distinctionem trinitatis et divinitatis intelligas unitatem: hoc cum dicunt deum praedicant.“ Bei Ambrosius ist demnach das „ter repetere et idem dicere“ hinsichtlich der Prädikate, welche er in dieser Form so oft den göttlichen Personen zueignet, ein ebenso beabsichtigter Ausdruck der Dreiheit und Einheit derselben, als diese Absicht mit der gleichen Ausdrucksweise im Symbol verbunden ist. Da nun Ambrosius unter den Lateinern nicht nur der erste ist, welcher die Figur der dreifachen Repetitio zu diesem eigenartigen Zweck gebraucht, sondern auch auf ein Jahrhundert der einzige, welcher sie mit der zugleich für das Symbol so charakteristischen Häufigkeit und ohne den Zusatz der Antithesen — wie Satz 7—9 des Symbols — verwendet, so dürfte der Schluß gerechtfertigt sein, daß er der Urheber der nach Zweck und Verwendungsweise nur mit seiner Art übereinstimmenden Symbolformeln ist.

Diese Folgerung erhält Bestätigung und Bestärkung durch das folgende Moment.

b) Mit der Figur der Repetitio verbindet das Symbol in den nn. 11—18 die der Antithese. Aus dieser Verbindung entstehen die charakteristischen Doppelsätze, wie: „aeternus pater, aeternus filius, aeternus et spiritus sanctus: et tamen

non tres aeterni, sed unus aeternus.“ Ihre Eigentümlichkeit liegt, wie leicht ersichtlich, einerseits in dem distributiven Sinn der repetierenden Formeln, anderseits in der Einschränkung, welche die Antithese beifügt, daß das Prädikat trotz der Distribution nur eine real einfache Geltung habe. Wie nun aber die Verwendung der dreifachen Repetitio zur Darstellung der göttlichen Dreieinigkeit eine nächst dem Symbol dem hl. Ambrosius eigentümlich zukommende Gewohnheit ist, so ist es auch die Beifügung der Antithese, daß durch die Dreiheit der Aussage nicht eine Dreiheit des Prädikatsinhalts oder des Wesens ausgesprochen werde. Diesen einschränkenden Gedanken finden wir sowohl in den Nachsätzen der oben aus De Fide II 107 und De Spiritu S. III 110 angeführten Stellen, als in den Schlußworten der folgenden Parallelen zu den Symbolformeln:

De Spiritu S. III 109: ergo sanctus pater, sanctus filius, sanctus et spiritus: sed non tres sancti, quia unus est deus sanctus.[1]

Ibd. III 28: ergo sanctificat pater, sanctificat et filius, sanctificat et spiritus sanctus: sed una est sanctificatio.

In Luc. VIII 67: bonus utique pater, bonus et filius, bonus et spiritus sanctus: sed deus unus.

Der charakteristisch eigentümliche Gedanke von der distributiv dreifachen und numerisch einfachen Geltung des dreimal wiederholten Prädikats, welcher in der Verbindung von Repetitio und Antithese im Symbol zum Ausdruck kommt, ist somit eine vom hl. Ambrosius in identischer Art gepflegte und formulierte Idee. Da sich nun Formulierungen dieses Gedankens, wie die eben aus Ambrosius angeführten, weder vor ihm finden, noch nach ihm außer in Anlehnungen an die Formeln des Quicumque selbst vorkommen, so scheint der Schluß begründet, daß Ambrosius der Verfasser jener Symbolformeln ist.

c) Zu den stilistisch bemerkenswerten Wendungen des Bekenntnisses gehört die Formel: trinitas in unitate, et unitas

[1] Schon die Mauriner haben in einer Note zu dieser Stelle auf die analoge Gestaltung des Satzes mit den Formeln des Athanasianum aufmerksam gemacht.

in trinitate. Daß sie von dem Verfasser des Quicumque aus Gregor von Nazianz entnommen und in das Symbol übertragen worden ist, ist schon im vorigen Abschnitt bemerkt worden. Die zweimalige Verwendung derselben (in n. 3 und 25) zeigt, wie sehr die Figur dieser Begriffsverkreuzung dem Sinn des Verfassers zugesagt hat und kann daher wohl die Annahme nahelegen, daß er sich ihrer auch sonst bedient und sie insbesondere bei Behandlung des Trinitätsproblems nicht nur einmal gebraucht haben dürfte. Finden sich nun wohl Spuren eines solchen Gebrauchs bei Ambrosius? Hierüber können folgende Beispiele belehren:

De Fide IV 108: ubi lumen est, splendor est, et ubi splendor est, etiam lumen est. Itaque nec sine splendore lumen, nec splendor esse potest sine lumine, quia et in splendore lumen, et splendor in lumine est.

De Spiritu S. III 58: unitas divinitatem adstruit, et divinitas unitatem.

Ibd. III 107: qui deus dominus, et qui dominus deus: quia et in dominatione divinitas, et in divinitate dominatus est.

Ibd. III 108: ergo sicut pater deus et filius dominus, ita et filius deus et pater dominus: alternatur pia significatio, non alternatur divina natura . . . quia et unitas proprietatem habet, et proprietas unitatem.

De Incarn. 35: (Christus) non divisus, sed unus: quia utrumque unus, et unus in utroque.

In Luc. VII 120: quia deus in homine, et homo in deo Christus.

Ibd. VIII 65: licet et in divinitate bonitas sit, et in bonitate divinitas.

De Noe 47: nam et deus in domino, et dominus in deo.

Die angeführten Beispiele lassen nicht nur eine häufigere, sondern eine geradezu geflissentliche Anwendung der Alternatio bei Ambrosius erkennen und erklären wohl hinlänglich, wie sich seine Aufmerksamkeit bei der Lesung der Reden Gregors insbesondere durch dessen trinitarische Formel angeregt fühlen mochte. Im Vergleich mit Ambrosius ist der

Gebrauch der Alternatio bei Hilarius, Augustinus u. a. ein überaus spärlicher.

d) Nach dem Zeugnis der ältesten Handschriften enthält der Text des Quicumque an zwei Stellen ein für die Auffassungsweise seines Verfassers sehr bezeichnendes „et". Einmal nämlich findet sich dasselbe stets vor Nennung des Hl. Geistes in den nn. 7—10, 13, 15, 17, sodann zeigt es sich in n. 19 auch vor dem Worte deus, so daß die Fassung hier lautet: „quia sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri . . . compellimur." Dem Gebrauch dieses „et" begegnen wir in beiden Fällen auch bei Ambrosius. Als Belege seien zunächst für den zweiten Fall folgende Beispiele angeführt:

De Spiritu S. III 108: Denique et dominum et deum legisti patrem . . . et dominum et deum habes filium.

In Luc. IV 27: In quo et dominum et deum Christum . . . cognoscis.

Ibd. X 1: ut Christum et dominum et deum nostrum . . . credamus.

In Ps. 118 II 137: filius ergo est et deus maiestatis et dominus maiestatis.

De Fuga Saec. 23: (Thomas) et dominum te et deum reperit.

De Noe 120: et dominum et deum dixit.

Durch die Einfügung des prothetischen „et" stets vor Nennung des Hl. Geistes aber entstehen in dem Symbol jene auffälligen Formulierungen, als deren Typus die Sätze 7—9 vorgelegt seien:

7. Qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus.

8. Increatus pater, increatus filius, increatus et spiritus s.

9. Immensus pater, immensus filius, immensus et spiritus s.

Derselben Formulierung bedient sich auch der hl. Ambrosius, wie folgende Beispielsammlung lehrt:

De Fide I 74: ignoscat mihi pater, ignoscat filius, ignoscat et spiritus s.

Ibd. II 107: sanctus igitur pater, sanctus filius, sanctus et dei spiritus.

Ibd. IV 91: unus enim deus pater . . . unus natus ex patre . . . unus et spiritus s.

De Spiritu S. II 153: ut, quos posuerat apostolos Christus, poneret deus pater, poneret et spiritus s.

Ibd. III 109: ergo sanctus pater, sanctus filius, sanctus et spiritus.

Ibd. III 114: sicut non rapitur patri, ita non rapitur filio, ita non rapitur et spiritui.

In Luc. II 12: solus pater, solus unigenitus, solus et spiritus s.

Außer bei Ambrosius kommt das prothetische et vor Nennung des Hl. Geistes unseres Wissens nur noch in dem sowohl von Ambrosius, als vom Quicumque abhängigen Breviarium Fidei vor. In dem Schlußteil desselben, der fast ganz aus Formeln gleich den eben genannten besteht, wird das et ebenso regelmäßig dem Namen des Hl. Geistes, wie im Quicumque vorgesetzt: daß des letzteren Formeln aber jenem als Modell gedient haben, ist schon im voraufgehenden Abschnitt erwähnt worden; es verbleiben daher als die ersten und einzigen Vertreter jenes Brauchs bis zum Ende des 5. Jahrh. nur Ambrosius und das Symbol.[1]

Halten wir Rückschau auf die Anhaltspunkte, welche die stilistischen Besonderheiten des Quicumque für den Beweis ergeben, daß Ambrosius sein Verfasser sei, so bieten sich uns als Stücke einer zwischen beiden singulär übereinstimmenden Art die dreifachen Prädikatswiederholungen in Hinsicht der Personen der Trinität samt deren Zweck, ein Ausdruck der göttlichen Dreieinheit zu sein; ferner die Verbindung der restringierenden Antithesen mit den das Prädikat repetierenden Formeln; die Verwendung der Figur der Alternatio

[1] Caspari hat in den Kirchenhist. Anekdota S. 308 ff. (vgl. Hahn, Bibl. S. 351) einen „Libellus de Trinitate" veröffentlicht, in welchem das „et" auch stets vor Nennung des Hl. Geistes erscheint. In dem Vorwort S. XXV bemerkt C., daß das Bekenntnis „in seinen ersten Sätzen inhaltlich und noch mehr formell an das Athan. erinnert . . . Seine Tendenz ist augenscheinlich eine antiarianische. Vielleicht daß es in der Heimat der aus [aus Bobio stammenden] Handschrift selber, von wo bekanntlich dem langobardischen Arianismus entgegengearbeitet ward, im 7. Jahrh. entstanden ist und irgendeinem Bewohner derselben angehört".

und der Gebrauch der Partikel et in den beiden genannten Fällen; außerdem kann hingewiesen werden auf den Gebrauch des schon im vorigen Abschnitt (unter k) erwähnten Wortspiels „ante saecula — in saeculo“. Diese Besonderheiten begründen die wesentliche stilistische Eigenart des Symbols. Da es dieselben nun im einzelnen zuerst und als Ganzes allein mit Ambrosius teilt, so dürften sie ein vollwertiges Zeugnis für Ambrosius als den Verfasser des Symbols ablegen.

Mit den bisher aus Inhalt und Form des Bekenntnisses vorgelegten Momenten schließen wir den Nachweis betreffs seines Urhebers.

II. Die nachfolgende linguistische Vergleichung zwischen den Ausdrucksweisen des Symbols und dem Sprachgebrauch des hl. Ambrosius möge zu einer Probe auf das Ergebnis dienen. Dieselbe kann diesem Zweck um so wirksamer entsprechen, als das Quicumque eine Anzahl sprachlicher Erscheinungen enthält, welche eine durchaus persönliche Art seines Verfassers widerspiegeln und daher in ihrer Gesamtheit ein nicht leicht trügendes Urteil über seine Identität mit dem in Vergleich stehenden Autor gestatten.[1] Von den in der voraufstehenden Parallelentafel bereits angeführten sachlichen Parallelen sehen wir dabei ganz ab, obgleich dieselben durchgehends auch charakteristische sprachliche Parallelen enthalten. Doch ist über diese bereits vorhin das Nötige gesagt worden.

1. Quicumque.

Von der überaus beliebten Verwendung des Pronomen relativum indefinitum statt des einfachen Relativs in den ambrosianischen Schriften legen allenthalben zahlreich vorkommende Beispiele Zeugnis ab. Hier seien nur einzelne und vornehmlich solche erwähnt, in welchen sich Ambrosius zweimal im selben Satz des Wortes bedient:

---

[1] Der Sprachgebrauch des hl. Ambrosius ist so charakteristisch bestimmt, daß unlängst A. Steier seine „Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius“ (Leipzig 1903) mit bestem Erfolg auf eine sprachliche Vergleichung der Hymnen mit den Prosaschriften zu stützen vermochte.

De Fide IV 14: quicumque vult.
Exhort. Virgin. 48: quicumque voluerit.
In Ps. I Praef. 7: quicumque cernere voluerit.
De Abraham II 79: quicumque crediderit debet scire se circumcidere a peccatis, ut possit salvus fieri.
In Luc. VII 204: quicumque extra promissa sunt . . . et quicumque sine Christo est.
In Ps. 118 III 10: quicumque ergo dicit . . . et quicumque iustificatur.
Ibd. VIII 53: quicumque in novitate vitae ambulaverit, quicumque tramitem iustitiae tenuerit.

Quic. vult salvus esse.

De Fuga Saec. 4: qui salvus esse vult.
De Virginitate 44: si salvi esse desideramus.
Hymnus III 28: qui credidit, salvus erit.

Ante omnia.

De Cain II 8: ante omnia fides nos commendare deo debet.
Ibd. II 23: ante omnia deo debuit deferre primitias.
In Ps. 37 n. 37: gemitum ergo ante omnia signum spiritus s. apostolus ponit.

Fidem tenere.

In Ps. 118 II 25: ut in ore dei sit, qui fidem tenet.
De Exc. Fratr. I 47: nam etsi fidem erga deum tenerent.
In Luc. I 13: qui autem de deo sunt, fidem tenent.

Catholica fides.

De Fide II 139: fidei catholicae in te vigentis habituri simus auxilium.

2. (Fides) integra.

In Luc. VI 80: integram resurrectionis futurae fidem.
De Abraham II 56: fides enim manet integra.
Explan. Symboli (M. 17. 1157 B): Fides integra adversus Sabellianos . . . Ubi fides integra est . . . (1158 B): fidem veram et integram.

Integra inviolataque.

Explan. Symboli (1155 B): integra et inviolabilis conservatur.

Vgl. In Luc. IV 53: castum immaculatumque; ib. VII 145: individua inseperabilisque. De Fide V 99: incomprehensibili inenarrabilique. Exhort. Virg. 113: illibatam immaculatamque.

(Fidem) servare.

In Ps. 37 n. 8: si servaveris fidem.
Epist. 20, 6: dummodo servarent fidem.
De Fide IV 15: si fidem pacemque non servet.
In Luc. VII 9: qui integrum mysterium trinitatis incorrupta fidei sinceritate servaverint.

Absque = sine.

De Parad. 59: absque ceteris.

In aeternum perire.

In Ps. 118 XIV 30: huius anima non perit in aeternum.

3. Fides autem cath. haec est, ut . . .

De Fide I 6: assertio autem nostrae fidei haec est, ut . . .
Epist. 48, 4: professio autem fidei sententia est . . . ut . . .

Deum venerari = adorare.

Epist. 48, 4: ut patrem deum et filium eius unigenitum et spiritum s. veneremur.
In Ps. 47 n. 11: deum veneratur aeternum.
De Exc. Fratr. II 96: (Abraham) tres videt, sed unitatem veneratur.
Epist. 17, 1: verus est deus, qui intima mente veneretur.
De Ioseph 80: intima deum mente veneratur.

Zu n. 4—19 vgl. die Parallelentafel S. 34 ff.

11. 14. 16. 18. Et tamen.

De Fide V 200: et tamen eligant.
De Spir. S. I 5: et tamen . . . pleniora . . . documenta quaerebat.
Ibd. II 72: et tamen non ministerium . . . exprimitur, sed potestas.

Cf. De Incarn. 14. De Virgin. I 63. III 23. De Inst. Virg. 35. Epist. 57, 9; 63, 100. In Luc. X 87. De Abraham II 6. 61. De Isaac 3.

13. Similiter.

De Spir. S. I 136: similiter quod nomen est filii, esse id etiam spiritus s.

Ibd. II 63: similiter ex spiritu secundum gratiam nos renasci.

Ibd. III 85: similiter itaque adoratur et spiritus.

Cf. I 95. 119. II. 75. 95. 138. 152. III 57. 82.

19. Confiteri . . . compellimur.

In Ps. 118 XX 21: (athleta) certare compellitur.

In Luc. IV 10: (diabolus) nimia pietate (non neminem) impium esse compellit.

De Exc. Fratr. I 36: aliud exhibere compellor.

Ibd. I 75: maerere compelleris.

Dicere . . . prohibemur.

De Fide V 236: Moyses vultum domini prohibetur videre.

In Luc. VII 136: (parentes) deo praeferre prohiberis.

De Virgin. I 58: plerasque virgines cognovi velle, et prohiberi etiam prodire a matribus.

Cf. In Luc. II 3. X 155.

24. Totae tres personae = omnes tr. p.[1]

De Fide II 130: hoc etiam totis scripturarum exponitur libris.

De Incarn. 37: quod totius exsors doloris est.

In Ps. 118 XV 18: sapientia Salomonis totis celebratur saeculis.

Hexaem. VI 25: agniculus per ovilia tota vagatus.

De Elia 34: Quadragesima totis praeter sabbatum et dominicam ieiunatur diebus. — sitientes totis hauriunt venis.

De Virginibus I 61: totis curarum vestigiis . . . persequuntur . . . totis omnes videas assurgere alis.

De Exc. Fratr. I 14: totis animorum officiis.

De Offic. II 79: totas Aegypti opes.

[1] In der Schrift „Le rôle théologique de Césaire d'Arles" sagt Lejay bezüglich des Gebrauchs von totus = omnis bei Caesarius p. 25: „Dom Morin a remarqué l'emploi de totus, particularité gallicane et spécialement césarienne, du latin vulgaire". In der Tat ist die Verwendung aber keine gallische Besonderheit. Vgl. Forcellini-De Vit s. v. totus II; Roensch, Itala und Vulgata S. 338; Goelzer, Latinité de S. Jérôme p. 402.

25. Per omnia.

In Ps. 118 VI 30: *διὰ παντός* non solum id significat, quod semper, sed etiam id, quod per omnia, quia ille per omnia legem custodit . . .

Ibd. XVIII 35: per omnia possidere iustitiam.

De Exc. Fratr. II 91: nunc per omnia deus.

Epist. 58, 10: nudus per omnia.

Sicut iam supra dictum est.

De Fide III 65: sicut supra dixi.

Ibd. IV 16: sicut iam supra ostendimus.

De Spir. S. I 149: sicut supra diximus.

Hymnus in ss. Petri et Pauli 17: praecinctus, ut dictum est, senex.

Cf. De Spir. S. III 84. 94. 113.

26. De trinitate sentire.

In Ps. 1 n. 40: ne forte sit grave nobis hoc sentire de Christo.

Ibd. 38 n. 12: ergo et David non humiliter sentiendo de Christo.

De Fide V 88: qui enim male crediderit de filio, non potest bene sentire de patre; qui male crediderit de spiritu, non potest bene sentire de filio.

Cf. De Spir. S. III 17.

27. 28. Dominus **noster** Iesus Christus.

In Ps. 35 n. 22: gratiae referuntur auctori domino nostro I. Chr.

Ibd. 36 n. 22: quam dominus noster Iesus . . . generi donavit humano.

Ibd. 38 n. 39: per dominum nostrum I. Chr.

Cf. In Luc. IV 4. 40. 54. De Abraham II 53.

27. Fideliter credere.

De Fide IV 14: nisi qui fideliter credit.

Apol. David. 73: fideliter timet.

De Isaac 43: constringe fideliter.

In Ps. 118 X 23: fideliter eum videre desiderant.

In Luc. VII 15: fideliter dictum.

Cf. Epist. 42, 1; 17, 5; 20, 13. De Cain et Abel I 30.

28. Deus **pariter** et homo est.

Ob das Wort pariter zum Text gehört, oder nicht, kann nach den Hss. nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Ommaney hat sich auf das Zeugnis der ältesten Mss. u. E. mit gutem Grund für seine Echtheit entschieden. Aus dem Gebrauch dieses Wortes bei Vincentius von Lerin und seinem Fehlen bei anderen Schriftstellern sucht er ein Wahrscheinlichkeitsmoment für die Abfassung des Quic. durch Vincentius zu gewinnen. Daß auch Ambrosius sich des Ausdrucks in ähnlichen Verbindungen bedient, zeigen folgende Beispiele:

De Viduis 31: nocturnis pariter et diurnis . . . temporibus.
De Offic. I 248: mente pariter et corpore.
In Luc. IV 39: mentis enim pariter et corporis pugnat ulceribus.

Cf. In Luc. IV 46. 49. De Virgin. I 25. III 5. De Benedict. 9. De Noe 56.

32. Qui licet deus sit et homo, non duo tamen . . .

Die gegensätzliche Verbindung mittels der Partikeln licet-tamen ist eine von Ambrosius, man darf sagen stereotyp angewandte Formel. Zum Belege seien nur wenige Beispiele aus dem Lukaskommentar ausgewählt.

In Luc. Praef. 8: quae licet omnia in omnibus sint, tamen plenitudo quaedam . . .
Ibd. V 69: licet . . . multa sint lenocinia verborum, pleraque tamen . . .
Ibd. VI 44: licet discordat numerus, tamen concordat mysterium.

Cf. VI 93. VII 45. 83.

34. Unus omnino.

Zu der Stellung des Adverbs vergleiche

In Luc. I 17: numquam omnino.
Ibd. II 68: unum itaque.

36. Descendit ad inferos.

Ommaney betont nachdrücklich, daß die von allen ältesten Handschriften gebotene Form ad inferos, nicht aber die in späteren Hss. vorkommende Form ad inferna, als die vom

Verfasser des Quic. gebrauchte zu betrachten sei; er glaubt, daß letzterer sie aus Augustin entlehnt habe, welcher sich ebenfalls der im Vergleich mit ad inferna viel selteneren Form ad inferos bediene. Eine sichere Entscheidung kann auch hier nach den Handschriften nicht getroffen werden. Burn hat in seiner kritischen Textrezension der Form ad inferna den Vorzug gegeben. Ambrosius bedient sich beider Ausdrucksweisen und neben ihnen auch noch der von einigen Quicumque-Hss. gebotenen Form infernum:[1]

De Incarn. 40: remissionem in inferno positis . . . donabat.
In Ps. 43 n. 84: dominus . . . in infernum descendit, ut et illi, qui in infernis erant . . . solverentur.
De Virginitate 128: penetravit inferna.
De Incarn. 39: et eundem quasi hominem inferna viderunt.
De Interpell. Iob I 26: quod filius dei . . . etiam descensurus esset ad inferos.
In Ps. 118 XX 3: descendit usque ad inferos.
Hymnus IV 19: excursus usque ad inferos.

38. Ad cuius adventum.

De Virginitate 60: bonum est, ut ad adventum domini interiora turbentur. Si ad angeli adventum Maria turbata est, quanto magis ad Christi nos turbamur adventum.

Omnes homines.

Epist. XVII 1: Cum omnes homines, qui sub ditione Romana sunt.
De Poen. I 13: nam omnes homines sub peccato nascimur.
De Fide V 181: omnium hominum particeps.
De Cain II 11: in quo omnium hominum suscepta est redemptio.
De Offic. I 125: omnibus igitur hominibus.
Ibd. I 154: hortatur ad officium misericordiae omnes homines.

[1] Alle drei Formen finden sich auch bei Gaudentius v. Brescia MPL 20, 945 B: in infernum descensurus; 915 C: ad inferna descendens; 916 A: descendisse autem salvatoris animam ad inferos visitandos . . . non idcirco cum suscepti hominis anima ad inferos descendit, ut eam in inferno relinqueret . . .

De Inst. Virg. 91: omnes homines . . . saturavit.
Cf. Epist. 72, 3. 9. De Abraham II 28. 41. 51. 62. De Noe 11. 89.

Resurgere habent.

De Elia 6: quod per cibos mundus haberet imminui.
Ibd. 7: per escam culpa haberet intrare.
De Cain II 26: ubi enim frater habebat occidi.
De Abraham II 89: quia caecitas Israhel ex parte habebat contingere.
Ibd. II 91: qui incipere habet.
Cf. De Ioseph 59; De Paradiso 40; De Virgin. I 1; In Ps. 38 n. 40; De Spir. S. II 1; De Exc. Fratr. II 132.

Cum corporibus **suis** et reddituri sunt de factis **propriis** rationem.

Der synonyme Gebrauch der Adjektiva suus und proprius, wie er sich hier darbietet, ist eine Eigentümlichkeit des ambrosianischen Stils, die wir sonst nur noch aus den Schriften des Gaudentius von Brescia zu belegen wissen.[1] Das Wort proprius wird von Ambrosius nicht nur sehr häufig anstatt des besitzanzeigenden Fürworts suus verwendet — z. B. In Ps. 118 IX 5: lacrimisque propriis peccata deflevit . . . non erubuit peccatum proprium confiteri; ibd. X 5:

[1] Vgl. MPL 20, 860 A: (Christus) voluit animas pretioso sanguine suo sanctificari per imaginem propriae passionis; 884 A: ut et suae maiestatis omnipotentiam propria virtute resurgendo monstraret; 903 A: consummata in passione sua eorum nequitia, post resurrectionem propriam migraret ad gentes; 936 B: in propria ardebat lucra convertere: convertit autem non in momentanea suae cupiditatis lucra . . . 986 A: absque detrimento divinitatis suae ita cum homine suscepit atque portavit, ut proprias quidem computaret contumelias . . . 989 A: rationem passionis et resurrectionis et ascensionis suae propriis insinuabat apostolis.
Wenn Harnack, Dogmengesch. III[3] 280 Note 1 n. 5 das Vermuten äußert, daß der Zusatz propriis zu factis aus semipelagianischem Interesse zu verstehen sei, so dürfte ein Blick auf die hier und oben angeführten rein stilistischen Formen diese (auch von Tixeront im Dictionn. de Théol. cath. Artikel Athanase 2. geteilte) Auffassung als nicht begründet zu erkennen geben. — Künstle (Antipriscilliana S. 229) glaubte in dem Zusatz einen Protest wider die priscillianistische Lehre von „stellae fatales“ als Lenkern der Menschengeschicke zu finden.

sepeliat os proprium, ne loquatur — sondern auch neben demselben in solchen Fällen gebraucht, wo er zweimal des zueignenden Bestimmungswortes bedarf. Infolge dieser stilistischen Eigenart finden wir bei ihm Sätze, welche in der Verwendung der beiden Adjektiva genau mit der Formulierung des Symbolsatzes übereinstimmen, z. B.

In Luc. VII 205: igne aduretur proprio et suis vermibus consumetur.

Ibd. VI 87: (natura) nec suos agnoscit ortus, usu tamen proprio recognoscit.

In Ps. 37 n. 8: (anguem) propriae consulentem saluti, ea spondere lege petitos coitus sui usus, si serpens venenum evomat.

Ibd. n. 51: David non erubescebat sua recensere peccata . . . non esset hodie in requie . . . si erubuisset delicta propria confiteri.

De Iacob I 3: erubuerunt desiderium sui regis et maluerunt finem eius verecundiae vel periculo propriae salutis afferre.

De Ioseph 47: (Iudaei) vel sero cognoscant suae salutis auctorem: sed propriorum conscii delictorum non credunt tantam Christi esse misericordiam.

De Exc. Fratr. I 55: is enim non quaerit aliena, qui sua servat, nec inflatur immodico, qui contentus est proprio.

Sermo c. Auxentium 17: Nabuthe vites suas vel proprio cruore defendit.

Cf. De Cain et Abel I 25. De Noe 65.

Facta = actus, opera.

De Iacob II 9: illuminabit (stolam) suae fidei claritate et piorum luce factorum . . . fidei claritas factorum obumbrat errorem.

Apol. David 24: similiter et facta bona manifesta sunt.

De Interpr. Iob et David I 8: factorum suorum stimulis compungitur.

In Ps. 43 n. 14: ne quis glorietur in suis factis.

40. (Fidem) credere.

Cf. De Offic. III 95: in qua fide credere omnes gentes populosque oporteret.

Keinen Beleg haben wir für den Ausdruck singillatim in n. 19 und für den Gebrauch von humanitas = humana natura in n. 31 bei Ambrosius gefunden. Ersteres kann zufällig sein, wie beispielsweise die anderwärts häufig genug von Ambrosius angewendete Verbindung von habere mit dem Infinitiv eines Verbs u. W. nie in den Büchern De Fide und De Spir. S. und nur ein einziges Mal im Lukaskommentar (II 49) vorkommt. Vielleicht hat der Verfasser des Symbols das Wort singillatim aber auch eigens zur Wiedergabe einer Stelle aus Gregor von Nazianz gewählt, welche anscheinend als Vorbild des in n. 19 ausgedrückten Gedankens gedient hat. Eine Gegenüberstellung wird den Parallelismus ins Auge fallen lassen:

Oratio 40 c. 41 (MPG 36, 417 B):

ταύτην δίδωμι παντὸς τοῦ βίου κοινωνὸν καὶ προστάτιν, τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν ἐν τοῖς τρισὶν . . . θεὸν ἕκαστον καθ' ἑαυτὸ θεωρούμενον, ὡς πατέρα καὶ υἱόν, ὡς υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα . . . θεὸν τὰ τρία σὺν ἀλλήλοις νοούμενα, ἐκεῖνο διὰ τὴν ὁμοουσιότητα, τοῦτο διὰ τὴν μοναρχίαν.

Quic. n. 19:

sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri . . . compellimur, ita tres deos aut dominos dicere . . . prohibemur.

Von größerer Bedeutung für die Vergleichung des Sprachcharakters des Symbols und der ambrosianischen Schriften ist der Umstand, daß in diesen das Wort humanitas durchgehends im klassischen Sinne, nie aber, wie in n. 31 des Quic., in dem von humana natura gebraucht erscheint. Nur eine Stelle ist uns bekannt, an welcher Ambrosius dem Wort die erweiterte Bedeutung von humanum genus gibt, De Offic. III 19: „in uno homine communio totius humanitatis solvitur." Indes bietet sich vielleicht für jene Verschiedenheit eine Erklärung. Der erste Teil von Satz 31: „aequalis patri secundum divinitatem" findet sich nämlich wörtlich so auch bei Ambrosius, Epist. 48 n. 4 (aequalem patri secundum

divinitatem), den zweiten Teil „minor patre secundum humanitatem“ drückt er mit ebenso knappen Worten aus (Gesta Aquileiens. n. 37): „secundum carnem filius minor est patre.“ Berücksichtigt man nun einerseits das ausdrückliche Streben des Symbols nach einer gleichförmigen Bildung der Satzglieder, anderseits die (im nächsten Abschnitt darzulegende) Bestimmung desselben, ein Volkskatechismus gegen die Lehre der Arianer zu sein, welche das Wort humanitas gleichfalls im Sinne von humana natura gebrauchten,[1] so wird man leicht zugeben, daß der Verfasser sich aus beiden Gründen einer Ausdrucksweise anpassen konnte, welche ihm persönlich vielleicht weniger zusagen mochte.[2]

Vergleicht man im übrigen die Spracheigenheiten des Symbols mit den von Ambrosius beliebten Wendungen, so wird man sich der Überzeugung kaum verschließen, daß sich beide in einem ungewöhnlichen Maße decken, und daher dem Nachweis für die Abfassung des Bekenntnisses durch Ambrosius wohl eine Bestätigung zu bieten vermögen.

§ 3. Zeit, Anlaß und Zweck der Abfassung des Symbols.

I. Als terminus a quo der Entstehung des Quicumque ist bereits bei der Darlegung seiner Abhängigkeit von der Anlage und den Hauptsätzen des konstantinopolitanischen Synodalbekenntnisses (S. 45 f.) das Jahr 382 genannt worden: als terminus ante quem seiner Abfassung ergibt sich das Jahr 383/84 auf Grund seiner Benutzung in mehreren Schriften, welche dieser Zeit angehören.

Das erste Dokument, in welchem wir dem charakteristischen Gedanken und Wortlaut begegnen, welcher die Einleitung des Symbols auszeichnet, ist das Reskript des

[1] Vgl. Fragment. Arianum XIII. MPL 13, 617 B.

[2] Wie wenig sich Ambrosius von Rücksichten auf einen sprachlichen Purismus beeinflussen ließ, wenn andere Gründe davon Abstand zu nehmen empfahlen, führt er selbst im Lukaskommentar II 42 bezüglich des Gebrauchs von praesepe und praesepium aus. Darf die Epistola de Fide (s. oben S. 62 Note 3) als sein Werk betrachtet werden, so legt auch diese Zeugnis dafür ab, daß er sich des Wortes humanitas gelegentlich als eines Synonyms für humana natura bediente. S. ferner MPL 16, 847 A. C.

Kaisers Theodosius vom Jahre 384 auf den „Libellus precum Marcellini et Faustini".[1] In demselben heißt es: „fidem catholicam omni favore veneramur, sine qua salvi esse non possumus . . . sciantque cuncti, id sedere animis nostris, ut cultores omnipotentis dei non aliud, nisi catholicos esse credamus." Daß die Ausdrucksweise des Reskripts nicht bloß zufällig mit dem Satz des Symbols übereinstimmt: „Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem," geht aus zwei Umständen hervor: erstens aus dem Nachdruck, welchen der Kaiser in derselben Weise, wie das Symbol, auf die Catholica fides als die einzig wahre und zum Heile führende legt; zweitens aus seiner Gewohnheit, den Wortlaut kirchlicher Dokumente in seinen Religionserlassen zu verwenden. So betont er im Eingang desselben Reskripts mehrere Male, daß es ihm fernliege „dem Glauben etwas hinzuzufügen", und zwar deshalb, weil er in Glaubenssachen den Bischöfen zu folgen, nicht aber Vorschriften über das zu machen berufen sei, was der Glaube lehre. Hierin liegt eine Zustimmung zu dem von den katholischen Bischöfen zu Ariminum (359) gefaßten Beschluß, daß „dem altüberkommenen (nicänischen) Glauben nichts hinzugefügt werden solle".[2] In dem ersten Religionserlaß vom Jahre 380 aber,[3] auf welchen das Reskript mit der Mahnung zurückweist, daß nur die Katholiken als die wahren Christen anzusehen seien, bedient sich der Kaiser der Anfangsworte der zweiten Antiochenischen Formel, in dem zweiten vom Jahre 381[4] hebt er die Gleichwesenheit der Trinität mit Worten hervor, welche der Fassung des

[1] Collectio Avellana rec. Günther (Corp. Script. Eccl. Lat. vol. XXXV) Epist. II[a] 2[a] (MPL 13, 108 C. D). — Günther bezeichnet als die Zeit des Reskripts das Jahr 383/84. Da dasselbe aber an den Praefectus Praetorio Orientis Cynegius gerichtet ist, welcher erst im Januar 384 dieses Amt antrat, so kann es nicht vor diesen Termin fallen. S. Mommsen et von Meyer, Thedosiani libri XVI vol. I p. I pag. CLXV. In das Jahr 384 wird es auch von Merenda in den Prolog. Damasiana (MPL 13, 252 C) verlegt.

[2] Hilarii op. hist. fragm. VII n. 3 (MPL 10, 697 B). Vgl. Hefele, Konziliengesch.[2] I 705.

[3] MPL 13, 530 B. [4] Ebenda C.

arianischen Bekenntnisses von Sirmium entgegengesetzt sind. Es kann daher wohl keinem Zweifel unterliegen, daß nicht das Symbol aus den Worten des kaiserlichen Reskripts, sondern das letztere aus den Worten des Symbols geschöpft hat. Damit ist aber die Existenz desselben vor dem Jahre 384 gegeben.

Diese zeitliche Bestimmung erhält eine Bestätigung durch Spuren der Benutzung des Symbols in zwei anderen Schriftwerken, deren Entstehung um das Jahr 384 gesetzt wird, nämlich in der Abhandlung des Presbyters Faustinus „De Trinitate sive de Fide contra Arianos“ [1] und in dem „Liber de Haeresibus“ des Bischofs Philastrius von Brescia.[2] Jener — derselbe, welcher mit Marcellinus den Liber precum an Theodosius einreichte — verfaßte auf Ersuchen der Kaiserin Flaccilla, der Gemahlin des K. Theodosius, die genannte Schrift, um ihr eine kurze Erklärung über Wesen und Widerlegung der arianischen Lehre zu geben. In derselben kommen folgende mit dem Quicumque übereinstimmende Stellen vor:

De Trinitate	Des Symbol
VII 3: Una est ergo divinitas patris et filii et spiritus sancti.	6: Sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas . . .
IV 3: Qualis enim pater deus est, talis et filius deus est.	7: Qualis pater, talis filius . . .
III 2: Sed ne duos omnipotentes intellegas praecavendum est; licet enim et pater omnipotens sit et filius, tamen unus est omnipotens, sicut et unus deus.	13. 14: Similiter omnipotens pater, omnipotens filius . . . et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. 16: . . . sed unus est deus.

Wenn die beiden ersten Parallelen wohl einem Zweifel Raum lassen, ob sie auf das Symbol als ihre Quelle zurück-

[1] Bardenhewer, Patrologie[2] S. 364: „etwa 384“.

[2] Ebenda S. 378: „um 383“. Schanz, Gesch. d. röm. Lit. IV 1 S. 358 f.: „etwa in der Zeit von 385—391“.

Als einen zweiten Zeugen für die frühe Verbreitung der Kenntnis des Symbols in Oberitalien glauben wir Gaudentius von Brescia anführen zu können, der auf Betreiben des hl. Ambrosius als Nachfolger des Philastrius den bischöflichen Sitz desselben einnahm (s. Sermo XVI MPL 20, 955 f.). Aus den verschiedenen Stellen seiner Homilien, welche Anklänge an das Quicumque enthalten (z. B. 882 A = Satz 15. 16. 19; 991 C = Satz 28), begnügen wir uns mit der Hervorhebung einer einzigen,

zuführen seien, so dürfte derselbe vor der dritten schwinden, die als erste vor Augustin zugleich den Inhalt des Symbolsatzes und das ihm charakteristisch eigentümliche (antithetische) Gepräge zeigt.

Auf die Verwandtschaft der Sätze 5—7 des Quicumque mit Ausführungen im „Liber de Haeresibus" des Philastrius von Brescia hat zuerst Fabricius in den Noten seiner Ausgabe[1] hingewiesen. Im 93. Kapitel wendet sich Philastrius gegen die „haeresis, quae dicit veluti triformem deum esse et compositum, ut quaedam pars patris, quaedam filii, quaedam spiritus sancti sit". Ihren Irrtum weist er zunächst aus der Hl. Schrift nach (quod alter est, qui misit, alter qui missus est), welche einen wahren Personenunterschied in Gott lehre; alsdann geht er auf die Unterscheidung und die Gleichwesenheit der göttlichen Personen mit drei Sätzen ein, deren Gedankenfolge sich ganz, und deren Wortlaut sich zum Teil an das Symbol anschließt: (5) „Ergo est vera persona patris, quae misit filium, et est vera persona filii, quae advenit de patre, et est vera persona spiritus, quae a patre et filio missa est. (6) Trium itaque harum personarum una est veritas, maiestas et substantiae aequalitas et divinitas sempiterna. (7) Qualis est enim (cf. 9:) immensa et inenarranda patris persona, talis est et filii, talis est et sancti spiritus." Der Verknüpfung dieser drei Sätze begegnen wir nochmals zu Schluß des Kapitels, wo ihr Inhalt als der von Christus um unseres Heiles willen gelehrte Glaube bezeichnet wird: „sed

welche die Auffassung einer Nachahmung des Symbols zumeist begründen dürfte. Im Schluß von Sermo VIII vergleicht Gaudentius die Kirche mit der Arche, durch die in der Sintflut die Menschen allein gerettet wurden, und ermahnt die Neophyten ihre erworbene Zugehörigkeit zur Kirche durch Glauben und gute Sitten zu wahren. Seine Mahnung kleidet er in folgende Worte (897 B): „Perisse autem constat in illo diluvio omnes ipsius temporis homines praeter eos, qui intra arcam, quae typum gerebat ecclesiae, reperiri meruerunt. Nam similiter etiam nunc omnino salvi esse non poterunt, qui ab apostolica fide et ab ecclesia catholica fuerint alieni ... Custodite ergo regenerati homines integram novitatem ... ut vos ipsa fides custodita conservet ..." In dieser Ausführung zeigt sich der Gedanke und zum Teil der Wortlaut der Anfangs- und Schlußermahnungen des Symbols.

[1] S. Oehler, Corpus Haeresiologicum I p. 88.

ut patris veram personam, et filii talem, qualem patris, et spiritus sancti sicut filii veram credamus personam: harumque personarum unam qualitatis substantiam, maiestatem et potentiam cognoscamus . . . haec ita (Christus) dignatus est operari et loqui pro nostra salute."

Daß in den beiden Ausführungen eine Paraphrase der Sätze des Quicumque liegt, dürfte der Umstand beweisen, 1. daß in der ersten der Inhalt der Anathematismen 20 und 21 des Papstes Damasus zwar benutzt, aber nach der Ordnung der Symbolsätze geändert und aus diesen selbst Satz 7 beigefügt ist; 2. daß in der nachfolgenden der dem Symbol eigene Gesichtspunkt von der Heilsnotwendigkeit des Glaubens an die gleichwesentliche Trinität wiederkehrt.

Durch die Verwendung des Symbols in diesen Schriften und vorab in dem bezüglich der Datierung am meisten gesicherten Theodosianischen Reskript wird seine Abfassung auf die Zeit vor 384 begrenzt. Da nun sein terminus a quo durch das Synodalbekenntnis gegeben ist, welches die Anfangs Sommer 382 zu Konstantinopel versammelten Bischöfe nach Rom übersandten, so kommen für seine Entstehung die etwa 18 Monate zwischen beiden Zeitpunkten in Betracht. Schränkt man die untere Zeitgrenze etwas ein — laut Epistola XV n. 10 lag nämlich Ambrosius während der mit der konstantinopolitanischen gleichzeitig tagenden römischen Synode an schwerer Krankheit darnieder --, so scheint die Periode zwischen Herbst 382 und Winter 383 als die Abfassungszeit des Symbols bezeichnet werden zu dürfen.

Eine mittelbare Bestätigung erhält dieser Ansatz durch die öftere Erwähnung des Leitgedankens des Symbols von der Notwendigkeit des Trinitätsglaubens zur Erlangung des Heils, welcher wir in den ambrosianischen Schriften der nächstfolgenden Zeit begegnen. Während derselbe nämlich in den vor 383 verfaßten Werken nicht vorkommt, findet er sich häufiger in den Briefen und Abhandlungen, welche im Jahre 384 und der unmittelbar daran sich anschließenden Zeit geschrieben sind, d. i. in Epist. XVII vom Jahre 384, in Epist. XXII 21 vom Jahre 386 und im Lukaskommentar III 25. 26. VI 99. VII 9: zwischen 385 und 387.

Die fast gleichzeitige Benutzung des Symbols durch Theodosius, Faustinus und Philastrius ist auch für die Erkenntnis seiner ersten Verbreitung von Belang, indem aus ihr die auf den ersten Blick wohl auffällige Tatsache hervorgeht, daß es kurz nach seinem Entstehen an zwei weit auseinanderliegenden Stellen, d. i. in Oberitalien und am Hofe von Konstantinopel beachtet worden ist. Jenes hat wegen der nahen Beziehungen, in welchen Ambrosius zu Philastrius stand, allerdings nichts Befremdliches; aber auch die rasche und bevorzugte Aufnahme, welche es am konstantinopolitanischen Hofe[1] fand, dürfte sich leicht aus dem Anlaß seiner Entstehung erklären, zu dessen Darlegung wir nunmehr übergehen.

II. Als den Anlaß zur Abfassung des Quicumque bezeichnet eine aus dem Mittelalter überlieferte Nachricht eine Anregung, welche Kaiser Theodosius gegeben habe.[2] Die Meldung findet sich bei zwei durch ihr geschichtliches Wissen angesehenen Männern, nämlich bei Honorius von Autun (ca. 1090—1125) und Bischof Sicardus von Cremona (1185—1215). In dem liturgischen Werk „Gemma animae" II 59[3] spricht Honorius bei Erklärung der Prim von den vier Symbolen, in welchen der katholische Glaube zu verschiedenen Zeiten niedergelegt sei, nämlich dem apostolischen, nicänischen, konstantinopolitanischen und dem Quicumque und sagt über das letztere: „Quarto fidem ‚Quicumque vult' (ecclesia catholica) quotidie ad Primam iterat, quam Athanasius, Alexandrinus episcopus, rogatu Theodosii imperatoris edidit." Ähnlich äußert sich Sicardus in dem liturgischen Werk „Mitrale" IV 6[4] ebenfalls bei Besprechung der Prim: „Subditur sym-

[1] Daß der Presbyter Faustinus mit dem Hofe in näherer Verbindung stand, geht nächst dem an K. Theodosius gerichteten und sehr gnädig beschiedenen „Libellus precum" aus der Schrift De Fide hervor, welche Faustinus auf Bitten der Kaiserin Flaccilla verfaßte.

[2] Eine ebenfalls nur aus dem Mittelalter überlieferte und doch nicht unglaubwürdige Nachricht bezieht sich auf die Abfassung des Werkes „De Lege Dei" durch Ambrosius. S. Ihm, Studia Ambrosiana p. 68 sq.

[3] MPL 172, 634. [4] MPL 213, 170.

bolum fidei, scilicet ‚Quicumque vult', quod Athanasius, Alexandrinus episcopus, rogatu Theodosii imperatoris ad eradicandam invalescentem haereticorum perfidiam et divulgandam fidem catholicam edidit."

Der zum Teil identische Wortlaut zeigt, daß beide Autoren aus derselben Quelle schöpfen. Was nun die Nachricht selbst betrifft, so scheint sie trotz des Irrtums, welcher in der Zuweisung des Symbols an Athanasius liegt, nicht ohne Wert zu sein. Denn da Athanasius bereits 373 starb, die Entstehung des Bekenntnisses aber mit dem „Kaiser Theodosius" in Verbindung gebracht wird, der erst 379 wider alles Erwarten aus einer untergeordneten Stellung zum Throne gelangte[1] und nicht weniger seiner Jugend, als seiner Entfernung vom Orient wegen Athanasius kaum gekannt haben dürfte, so kann infolge der Beilegung des Symbols an Athanasius als seinem Verfasser eine Erfindung jener Nachricht nicht veranlaßt sein. Für die Echtheit ihres Kernes zeugt vielmehr das Widerspruchsvolle, welches sich vermöge der erst später aufgekommenen und angenommenen Ansicht von der Schöpfung des Bekenntnisses durch den großen Alexandriner an sie angesetzt hat. Lassen wir dessen Name bei Seite, so leuchtet die Bedeutung der Notiz unmittelbar aus dem zwiefachen Umstand ein, daß das Quicumque in der Tat nach der Thronbesteigung des Theodosius entstanden und von demselben auch alsbald benutzt worden ist. Ein Urteil über ihre Wahrscheinlichkeit vermögen wir aber noch weiter durch die Untersuchung der Frage zu gewinnen, ob Ambrosius um die Zeit der Abfassung des Symbols in solchen Beziehungen zu Theodosius stand, die zu jenem Auftrag Anlaß bieten konnten. Daß dies der Fall war, geht aus den Briefen hervor, welche er in jenen Jahren an den Kaiser richtete.

Nach der Synode, welche sich im September 381 zu Aquileja versammelte und die Absetzung der arianischen Bischöfe Palladius und Secundianus aus Mösien und Dacien aussprach, wandte sich Ambrosius in drei aufeinander-

[1] Über den Lebensgang des Theodosius vgl. die Zusammenstellung MPL 13, 471 ff.

folgenden Schreiben[1] zuerst gemeinsam an die Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius, um ihnen die Durchführung des Konzilsurteils, den Schutz des Papstes Damasus gegen die Umtriebe seines Gegners Ursinus und die Berufung einer Synode nach Alexandrien zu empfehlen. Der Inhalt des ersten und dritten ging näherhin Theodosius als den Herrscher des Ostens an, zu welchem nach der im J. 379 vorgenommenen Neuteilung des Reiches zwischen Gratian und Theodosius auch Mösien und Dacien gehörte.[2] Nicht lange nachher schrieb Ambrosius zweimal an Theodosius allein, um seine Mitwirkung zur Beilegung der Streitigkeiten zwischen den Prätendenten auf die bischöflichen Stühle von Antiochien und Konstantinopel, und zur Wiederherstellung des Einvernehmens zwischen den Kirchen des Orients und Okzidents anzurufen.[3] Der zweite dieser Briefe fällt bereits in das Jahr 382 und erwähnt des Antwortschreibens, welches auf den ersten von Theodosius ergangen war. Es hat somit in den Jahren 381 und 382 ein engerer Verkehr zwischen beiden Männern stattgehabt, dessen erster Anlaß die Absetzung der zu des Theodosius Reichsteil gehörenden arianischen Bischöfe war, und dessen weitere Entwicklung gemeinschaftliche kirchliche Interessen des Orients und Okzidents betraf. Da nun die Donauländer, deren einer Teil Theodosius unterstand, damals überhaupt die einzigen Länder im Westen waren, in welchen die arianische Lehre noch zahlreiche Anhänger zählte,[4] so kann mit Rücksicht einerseits auf den Eifer des

[1] Epist. X. XI. XII.

[2] Mommsen et v. Meyer, Theodosiani ll. XVI vol. I 1 p. CCLV (ad ann. 379): Gratianus collegam sibi adsciscit Theodosium partium Orientis finibus auctis (scilicet Illyrici provinciae orientales, Epirus cum Praevalitana, Moesia secunda, Daciae duae, Dardania, Macedonia, Thessalia, Achaia).

[3] Epist. XIII. XIV.

[4] Vgl. die „Epistola Maximi imperatoris ad Valentinianum Augustum" MPL 13, 592 D: Italia omnis atque Africa hoc sacramento credunt, hac fide gloriantur Gallia, Aquitania, omnis Hispania, Roma ipsa venerabilis . . . solum dissentiebat Illyricum. — Ambrosius, Epist. XII n. 3: Equidem per Occidentales partes duobus in angulis tantum, hoc est in latere Daciae Ripensis ac Moesiae fidei obstrepi videbatur . . . Per omnes

Kaisers für die Wiederherstellung des katholischen Glaubens in seinen Gebieten, anderseits auf seinen Verkehr mit Ambrosius und dessen unablässiges Wirken gegen die Arianer die Nachricht nur als glaubwürdig bezeichnet werden, daß der Anstoß zur Abfassung des Symbols durch den Kaiser gegeben worden sei.[1] Was dieser damit bezweckte, liegt aber auf der Hand. Denn wenn er durch seine Gesetze die Häresie äußerlich einzudämmen suchte, so konnte er sich einen dauernden Erfolg doch nur aus einer Überzeugung vermittelnden Belehrung versprechen, wie er selbst an Ambrosius schrieb (Epist. XIV 4): „Nam qui convictus non fuerit praesentibus partibus, referendam semper ansulam quaestionis arripiet." Dieser Absicht gedenkt auch die Nachricht in der von Sicardus von Cremona überlieferten Form, daß das Symbol von Theodosius gewünscht worden sei „ad eradicandam invalescentem haereticorum perfidiam et divulgandam fidem catholicam".

III. Als der Zweck des Symbols kann daher schon auf Grund der als verbürgt anzunehmenden Nachricht von der Abfassung desselben auf Ersuchen des Kaisers Theodosius die Bestimmung bezeichnet werden, ein Gegenmittel gegen die im lateinischen Osten, d. i. in Illyricum herrschende arianische Häresie zu sein. Eine Unter-

autem tractus ac regiones et vicorum claustra usque ad oceanum manet una et intemerata fidelium communio. — Epist. XIV. n. 2: Laborem quin etiam nobis indicendum putavimus non pro Italia, quae iamdudum ab Arianis quieta atque secura est . . . non pro Gallia atque Africa, quae omnium sacerdotum concordi societate potiuntur.

[1] Wenn Kaiser Gratian nach seiner Zusammenkunft mit Theodosius zu Sirmium im J. 379 in dem Schreiben an Ambrosius (Epist. I n. 3) die Bitte um Neuzusendung der beiden ersten Bücher De Fide ausspricht, welche er bei seinem Aufbruch nach Illyricum im J. 378 erhalten hatte, so möchte die Annahme wohl kaum verfehlt sein, daß sich Theodosius für dieselben interessiert und jenes erste Exemplar von Gratian zum Geschenk erhalten habe. Auf das rege Interesse, welches Theodosius schon in den ersten Jahren seiner Herrschaft an der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Ambrosius nahm, wirft der Umstand Licht, daß ihm anscheinend auf eigenes Verlangen die zwischen 382 und 386 entstandene Schrift „De apologia regis David" gewidmet worden ist. Ihr Archetypus bezeugt die Widmung durch den Zusatz zum Titel: „ad Theodosium Augustum." Vgl. Corp. Script. Eccl. Lat. XXXII pars II p. V und 297.

stützung wird dieser Auffassung durch mehrere Momente geboten, welche teils in der dem Symbol unmittelbar vorangehenden Bestreitung des Arianismus seitens des hl. Ambrosius, teils in Inhalt und Form des Bekenntnisses selbst liegen.

Der Kampf, welchen Ambrosius in den der Abfassung des Quicumque unmittelbar voraufgehenden Schriften De Fide, De Spiritu Sancto und De Dominicae Incarnationis Sacramento gegen den Arianismus führte, ist nämlich gegen illyrische Arianer gerichtet und hat sich infolge von Gegenangriffen derselben zu einer von beiden Seiten durch mehrere Jahre fortgesetzten Kontroverse gestaltet.

Auf die beiden ersten Bücher De Fide, welche auf Bitten des im J. 378 nach Illyricum aufbrechenden Kaisers Gratian als eine Streitschrift[1] gegen die dort herrschende Häresie verfaßt waren, antwortete im J. 379 der arianische Bischof Palladius von Ratiaria in Mösien mit einer Gegenschrift gegen Ambrosius.[2] Dieselbe bewog diesen, die Erfüllung des von Gratian ausgesprochenen Wunsches nach einem Werke über die Gottheit des Hl. Geistes vorläufig aufzuschieben, um mit den Büchern III—V De Fide zunächst den erhobenen Angriffen zu begegnen.[3] In den um Ostern 381 abgeschlossenen Büchern De Spiritu Sancto beschäftigte er sich sodann mit denselben Gegnern, wie in denen De Fide.[4] Im Herbst 381 trat er den Wortführern des illyrischen Arianismus Palladius und Secundianus persönlich auf der Synode zu Aquileja gegenüber, und in der 382 verfaßten Schrift De Dominicae Incarnationis Sacramento behandelte er noch einmal im

[1] De Fide I 4: Mallem quidem cohortandi ad fidem subire officium, quam de fide disceptandi . . .; audax negotium verecunda occasione suscipiam.

[2] S. Friedr. Kauffmann, „Aus der Schule des Wulfila“ (Straßburg 1899) S. XXXV f.

[3] De Fide III 2: Sed quoniam mens prava quorundam serendis intenta quaestionibus stylo lacessit uberiore confici, . . . ea, quae perstricta paucis superius sunt, placuit mihi paulo latius exsequi, ne ea quasi diffidentia assertionis deseruisse potius, quam securitate fiduciae proposuisse videamur.

[4] Vgl. die Admonitio in libros de Spir. S. MPL 16, 699: In utroque opere (sc. de Fide et de Spir. S.) cum eisdem adversariis confligitur . . .

Zusammenhang die von jenen dort vorgebrachten Einwände. „Die Worte (in n. 79) cum dudum audierint quidam," bemerkt Kauffmann,[1] „weisen auf dieselben Kreise hin, gegen die er sich schon De Fide III 2 (mens prava quorundam) gewendet hatte." Auf die Verhandlungen zu Aquileja aber und die von den katholischen Bischöfen unter Führung des hl. Ambrosius ausgesprochene Absetzung der beiden Arianer antwortete im J. 383 Maximinus, ein Parteigänger und Landsmann derselben, mit einem Libell gegen Ambrosius,[2] während sich kurz vorher die beiden abgesetzten Bischöfe Palladius und Secundianus gegen das Gesuch, welches von Ambrosius im Namen der Synode um Bestätigung des Urteils eingereicht worden war, persönlich an den Kaiser Theodosius nach Konstantinopel mit einer Bitte um Wiederaufnahme der Verhandlungen gewandt hatten.

Wie sich das gesamte antiarianische Wirken des heil. Ambrosius in den Jahren 378—382 gegen den illyrischen Arianismus kehrte, so dürfte also auch die gegensätzliche Stellung, welche er in dem Symbol gegen den Arianismus einnimmt, von vorneherein als gegen diesen Gegner gerichtet zu betrachten sein. Darauf weist des näheren auch die Sachlage des Jahres 383, welches wir oben als das Entstehungsjahr des Symbols bezeichneten. Denn da die Appellation des Palladius und Secundianus von Kaiser Theodosius im Juni 383 ablehnend beschieden wurde und Maximinus dieselben darauf in der Öffentlichkeit durch die erwähnte Schmähschrift gegen die Synode von Aquileja und ihren Führer zu rechtfertigen, und durch das Angebot einer öffentlichen Disputation über den Glauben in Rom selbst zu verteidigen suchte, so scheint die Aufforderung des Kaisers an Ambrosius um eine Bekenntnisschrift „ad eradicandam invalescentem haereticorum perfidiam et divulgandam fidem catholicam" sich speziell auf diese Verhältnisse zu beziehen, und die endgültige Wiederherstellung des katholischen Glaubens in Illyricum haben anbahnen zu wollen.

[1] a. a. O. S. XXXVII f.

[2] Kauffmann S. XL setzt die Schrift in die zweite Hälfte des Jahres 383.

Daß das Symbol gegen den illyrischen Arianismus gerichtet ist, bezeugt ferner sein Inhalt. Dreimal, und zum dritten Mal mit großer Ausführlichkeit erhebt die Schrift des Maximinus gegen Ambrosius und die katholischen Bischöfe die Anklage, daß sie durch Bekräftigung einer in Sirmium (375) aufgestellten Lehre dem Götzendienst einen vordem nie erhörten Vorschub geleistet hätten, indem sie den Glauben an drei allmächtige Götter, drei Ewige usw. verkündeten. Da der Wortlaut der Stelle für eine Vergleichung mit dem Symbol von Bedeutung ist, so möge er teilweise hier angeführt werden: „vos tres omnipotentes deos credendos dixistis, tres sempiternos, tres aequales, tres veros, tres cooperarios . . . nec meministis in omnibus scribturis, licet et de filio scribtum sit, quod omnia possit . . . tamen principaliter unum omnipotentem patrem referri, inter ceteras scribturas dicente de eo apostolo: beatus et solus potens.“[1] Auch in Aquileja, sagt Maximinus bei der ersten Erhebung der hier formulierten Anklage, habe man den Bischöfen seiner Partei durch die Fragestellung eine Zustimmung zu dieser Lehre entlocken wollen: „nam hi ideo paria de filio exigebant, eaque audire aestimantes, ut etiam et de spiritu sancto similia interrogarent: quod quidem nefas est cogitare tres pari aequalitate sine initio, tres sempiternos, id est tres ingenitos, tres sine origine . . .“[2] Hält man neben diese Beschuldigungen die Sätze 7—19 des Symbols nebst ihren Antithesen und der Schlußerklärung, so wird man nicht im Zweifel sein, daß sie eine Antwort auf jene Unterstellungen und eine Berichtigung jener Irrtümer enthalten. Was aber die Berufung auf Sirmium anlangt — dessen Namen wir erst aus Maximinus als den des Versammlungsortes der illyrischen Synode von 375 erfahren —, so war dort, wie Theodoret IV 8 berichtet, nach langen Beratungen die Lehre von der *τριὰς ὁμοούσιος* als konform dem nicänischen Glauben angenommen und mit den Worten erklärt worden: *ἡμεῖς δὲ φρονοῦμεν, ὡς καὶ αἱ σύνοδοι νῦν ἥ τε κατὰ Ῥώμην* (374) *καὶ ἡ κατὰ Γαλλίαν* (374), *μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου*

[1] S. Kauffmann S. 87, 42. [2] Ebenda 72, 23.

πνεύματος ἐν τρισὶ προσώποις, τοῦτ' ἔστιν ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν. Ihre Auslegung in dem Sinne einer Lehre von drei (getrennt) Ewigen, drei Gleichen, drei Allmächtigen ist eine hartnäckig von Maximin eingenommene Position, die er auch noch in einer im Jahre 427 mit Augustin gehaltenen Disputation festhält: „profer, instrue prius testimoniis, quod tres sint aequales, tres omnipotentes, tres innati, tres invisibiles, tres incapabiles."[1] Da wir in diesen Einwürfen die Anschauungen seiner Partei, d. i. der illyrischen Arianer zu erkennen haben werden, so werden auch die Antworten, welche ihnen das Symbol gibt, als dem illyrischen Arianismus gegeben zu betrachten sein.

Eine Beziehung auf den lateinischen Osten läßt das Symbol auch darin erkennen, daß es seinem Aufbau die Synodalformel der 382 zu Konstantinopel versammelten Bischöfe zugrunde gelegt hat. Dieselbe spricht in ihrem ersten Teil die Lehre von der τριὰς ὁμοούσιος gegen den Arianismus und Macedonianismus, im zweiten die ἐνανθρώπησις τοῦ κυρίου gegen den Apollinarismus aus. Von wirklicher Bedeutung war der Apollinarismus aber nur im Orient,[2] wo sich sein Urheber im Jahre 375 von der Kirche trennte und eigene Gemeinden zu gründen suchte. Um der Irrlehre dort zu begegnen, riet Ambrosius dem Kaiser Theodosius in der Epistola XIV vom J. 382 ihren Anstifter vor ein Konzil zu laden, der Neuerung zu überführen und seiner Stellung zu entsetzen, damit weiteres Übel verhindert werde.

Auf die Bekenntnisweise des Ostens nimmt das Symbol endlich im Schlußteil durch die Aufnahme des Artikels „descendit ad inferos"[3] und durch die Erwähnung der Wiedervergeltung[4] Rücksicht.

Durch alle diese Momente ist es geeignet, den Eindruck einer Bekenntnisschrift zu machen, welche auf die Bedürfnisse und Gewohnheiten speziell des lateinischen Ostens,

[1] Augustinus, Collatio cum Maximino n. 11.

[2] Vgl. Voisin, L'Apollinarisme (Louvain 1901) p. 106.

[3] Über die Geschichte und Verbreitung dieses Artikels s. Kattenbusch, Das Apostol. Symbol II 896 ff.

[4] S. oben S. 66.

d. i. des seit 379 Konstantinopel unterstellten Teiles von Illyricum berechnet ist.

Fassen wir die Gründe zusammen, welche sich für den Beweis bieten, daß das Quicumque zur Bekämpfung des illyrischen Arianismus bestimmt war, so ergeben sich als äußere Anhaltspunkte die Tatsache, daß zur Zeit der Abfassung des Symbols der Arianismus nur noch in den vom Ostreich beherrschten lateinischen Ländern eine gewisse Macht besaß, daß gemäß einer glaubwürdigen Nachricht Kaiser Theodosius den Anstoß zur Abfassung des Symbols gegeben hat, und daß Ambrosius bis in die Zeit der Abfassung des Bekenntnisses in einem ununterbrochenen Kampf gegen die illyrischen Arianer stand. Als innere Anzeichen dieser Bestimmung des Symbols aber kommt seine Anlehnung an die Glaubensformel der Synode von Konstantinopel in Betracht, die eingehende Berücksichtigung des nur den Osten verwirrenden Apollinarismus, die Aufnahme des Artikels von der Niederfahrt Christi und der Wiedervergeltung nach Art der Formeln von Sirmium, Nike und Konstantinopel, endlich die Verteidigung und Erklärung der göttlichen Dreieinheit speziell gegen die von illyrischen Arianern erhobenen Einwürfe.

Von der Art der Wirksamkeit aber, die dem Symbol zugedacht, und von den Kreisen, auf welche es berechnet war, legt die populäre Gestaltung Zeugnis ab, die ihm nach Inhalt und Form eigen ist. Mit diesen Kennzeichen seiner Art werden wir uns noch einen Augenblick zu beschäftigen haben.

Mit Recht hat Kattenbusch bemerkt, daß „sachlich am Athanasianum das Vorwiegen der Polemik das Charakteristische ist“:[1] aber es kann beigefügt werden, daß die Polemik desselben auch nur sachlich, nicht aggressiv ist. Einen noch hervorstechenderen Zug seines Wesens bildet der paränetische Ton, mit welchem es zu Anfang, in Mitten und zu Ende auf den katholischen oder Trinitätsglauben als das notwendige Mittel zur Erlangung des Heils hinweist,[2] sowie

[1] Das Apost. Symbol II 401 Note 70.

[2] Diesen paränetischen Ton läßt Ambrosius auch sonst in seiner Polemik durchklingen, z. B. De Fide II 89: „Agamus et nos moraliter:

die katechetische Art, in welcher es die Lehren dieses Glaubens auseinandersetzt. Trefflich ist die letztere von Morin mit den Worten hervorgehoben worden: „A mon avis le Quicumque est tout simplement une sorte de catéchisme élémentaire, destiné à mettre à la portée des esprits même les moins cultivés les formules dogmatiques . . . touchant la Trinité et l'Incarnation: le tout avec un certain sens pratique, qui se n'accuse pas au même degré dans la plupart des anciennes professions de foi.“ [1] Einen solchen Volkskatechismus zu verfassen stand aber dem hl. Ambrosius wohl an, der nach dem Zeugnis seines Biographen Paulinus (n. 36) auch der Markomannenkönigin Frigitil in einer leider verloren gegangenen Schrift die Glaubenslehren „ad modum catechismi“ auseinandergesetzt hat.

Auf eine Wirksamkeit im Volke deutet ferner die Kunstform des Symbols. Dieselbe besteht zunächst in dem nach Art der Psalmen in ihm durchgeführten Satzparallelismus, vermöge dessen sich je zwei aufeinanderfolgende Sätze in ihrem Gedanken entsprechen oder ergänzen. Ein einfacher Versuch, die Sätze des Quicumque gleichsam auf zwei Chöre zu verteilen — wobei Satz 19 und 24 zu halbieren sind [2] —

---

persuadeamus his, quid sibi prosit, obsecremus et ploremus ante dominum, qui fecit nos. Non enim vincere volumus, sed sanare, non insidiose agimus, sed religiose monemus. Saepe flectit humanitas, quos nec virtus potuerit vincere, nec ratio.“ Vgl. V 5; De Spir. S. I 22; In Luc. VII 134.

[1] Revue Bénéd. 1901 p. 339. — Vgl. den Eingang des Bouhier-Kommentars bei Ommaney „A Critical Dissertation“ p. 515: Quod (fidei opusculum) idcirco tam brevi et plano sermone tunc traditum fuisse cognoscitur, ut omnibus catholicis, etiam minus eruditis, tutamentum defensionis praestaret adversus illam tempestatem, quam ventus contrarius, hoc est diabolus excitavit per Arrium.

[2] Von Handschriften, die ich eingesehen habe, oder deren Art mir bekannt geworden ist, bieten die Halbierung dieser Sätze der lateinisch-griechische Psalter saec. IX med. der Essener Münsterkirche, die Psalterien in den Codd. Colon. XLIV (saec. X Fol. 179v—181v) und VIII (saec. XI Fol. 160), in den Codd. Bruxell. 590 saec. X und 593 saec. XIII (von Peterborough). Die vier ersten zeigen außerdem auch eine durch je eine neue Zeile und eine Anfangsmajuskel gekennzeichnete Halbteilung der Sätze 37 und 38, so daß das Symbol in ihnen in 44 Sätze zerfällt. Nur die jüngeren, aus dem 14. bis 16. Jahrh. stammenden Psalterhss. der

wird genügen, um sich von diesem kunstvollen Parallelismus zu überzeugen.[1] Derselbe zeigt, daß das Symbol im vornehinein auf jene antiphonische Rezitations- oder Sangweise eingerichtet ist, welche im kirchlichen Gebrauch des Orients seit etwa 350 aufkam[2] und von Ambrosius im J. 385 zuerst in Mailand eingeführt wurde. Mit jenem Parallelismus verbindet es sodann, worauf zuerst Kattenbusch hingewiesen hat,[3] einen deutlich wahrnehmbaren Rhythmus, der seine Singbarkeit[4] in hohem Maße erleichtert. Daß es in der Tat schon zu Ambrosius Zeit vom ganzen Volke gesungen wurde und von ihm selbst als ein überaus wirksames Mittel zur Erfassung der Glaubenslehren auch durch die Einfältigsten bezeichnet worden ist, werden wir im nächsten Abschnitt zu zeigen suchen.

Brüsseler Bibl. weisen die jetzt gebräuchliche Einteilung des Symbols in 40 Sätze auf. — Für eine eingehende Beschreibung des Essener Psalters bin ich Herrn Prof. J. Prill in Essen, für eine photogr. Wiedergabe der Folien der ersten Kölner Hs. Herrn stud. phil. H. Bruns in Köln zu Dank verpflichtet.

[1] Über einen speziell in dem vierten, d. i. dem Weihnachtshymnus von Ambrosius gepflegten Parallelismus der Satzglieder bemerkt Ebert in der Geschichte d. christl. latein. Liter. S. 174 f.: „Das Altertümliche des Stils gibt sich nicht bloß in den dem Alten Testament entlehnten Bildern, vielmehr noch in dem hebräischen Parallelismus der Glieder kund, wie er hier namentlich in der fünften Strophe so vollkommen sich wiederfindet: Egressus eius a patre — Regressus eius ad patrem — Excursus usque ad inferos — Recursus ad sedem dei.“ Vgl. Röm. Quartalschr. 1903, 52.

[2] Vgl. Caspari, Untersuchungen zum Kirchengesang im Altertum II, in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 29 (1908) 124 ff.; Leclercq, im Artikel „Antienne“ des Dictionnaire d'Archéologie chrét. et de Liturgie.

[3] Theolog. Litztg. 1897 Sp. 144: „Das Charakteristische an der Formel ist ihre eigentümlich kunstmäßige Gestalt. Man kann sie eine Dichtung heißen. In feierlich bemessener, gravitätischer Form präzisiert sie die fides catholica. Sie hat kein Metrum, wohl aber einen unverkennbaren Rhythmus.“

[4] Vgl. Kattenbusch in den Götting. Gel. Anzeigen 1908 S. 247: „Mir liegt daran, daß man seine künstlerische Form würdige: es ist nach allen Indizien von vorneherein nicht als theologische regula fidei, sondern als kultisches, singbares Bekenntnis . . . geschaffen worden.“ — Über den Charakter des Symbols urteilt Künstle (Antipriscilliana S. 241) u. a.: „Ursprünglich war das Athanasianum . . . eine Art Hymnus ähnlich dem Tedeum . . .“

§ 4. Das Quicumque in der Mailändischen Kirche.

Die Abfassung des Symbols durch den hl. Ambrosius zum Zweck der Belehrung des Volkes läßt dem doppelten Schluß nicht ausweichen, erstens, daß die mailändische Kirche vor allen anderen Kirchen des Westens im Besitz desselben gewesen sein müsse; zweitens, daß sie es wegen ihrer Treue gegen das Erbe ambrosianischer Einrichtungen nach der Art seiner ersten Einführung bewahrt haben werde. Gleichsam wie eine Prüfung auf die Richtigkeit der vorhergehenden Ausführungen legt sich uns daher die Verpflichtung auf, den Spuren der Geschichte (I) und der Überlieferung (II) des Quicumque speziell in Mailand nachzugehen.

I. Durch die Bestimmung des Symbols, ein Mittel zur Widerlegung und Gewinnung der illyrischen Arianer für den katholischen Glauben zu sein, war seine Verwendung auch in Mailand selbst am Platze. Denn illyrische Arianer waren nicht nur in Imola, also in unmittelbarer Nachbarschaft der Stadt, in der Stärke einer ganzen Kolonie angesiedelt,[1] sondern suchten auch von Illyricum aus den mailändischen Sprengel fortgesetzt zu beunruhigen.[2] Von den gewaltigen arianischen Stürmen aber, deren Schauplatz die Stadt durch die Intrigen der mit den illyrischen Arianern konspirierenden Kaiserinwitwe Justina um die Osterzeit der Jahre 385 und 386 wurde, berichtet Ambrosius selbst.[3] Eine Erinnerung an ihren Verlauf dürfte zugleich die erste Einführung des Symbols in den Gebrauch der mailändischen Kirche zeigen.

Seit der Einsetzung eines katholischen Bischofs in Sirmium, der Hauptstadt des okzidentalischen Illyricum, welche Ambrosius im J. 380 gegen den Widerspruch der Arianer und der zu ihnen haltenden Kaiserin Justina vorgenommen hatte, war diese dem Mailänder Bischof feindlich gesinnt.[4] Zum Entgelt wagte sie in der Karwoche 385 den Versuch, in Mailand selbst, wohin inzwischen das kaiserliche Hoflager verlegt war, die kleine Basilika Portiana zum Zweck der arianischen Osterfeier den Katholiken zu entreißen. Dem

[1] Epist. II n. 28. [2] Epist. X n. 10. [3] Epist. XX. XXI.
[4] Paulinus, Vita Ambrosii n. 11. 12. 13.

wiederholten und sowohl durch die Autorität des jungen Kaisers Valentinian II., als durch die Androhung von Gewalt unterstützten Ansinnen auf Übergabe der Kirche widerstand Ambrosius mit dem Hinweis auf sein Gewissen, welches ihm die Auslieferung derselben verbiete. Seiner ablehnenden Haltung entsprach die des Volkes,[1] und angesichts der Erregung desselben hielt Valentinian es für geratener, vorderhand von seinem Verlangen abzustehen. Im folgenden Jahre wiederholte sich der Ansturm gegen Ambrosius, der dieses Mal seine Vertreibung aus der Stadt und die Alleinherrschaft des gegen Ende 385 in ihr eingetroffenen und vom Hofe begünstigten arianischen Bischofs Auxentius bezweckte. Zu dem Behufe ließ Justina unter Gutheißung Valentinians Ambrosius die Wahl vorlegen zwischen einer mit Auxentius vor Laienrichtern im kaiserlichen Palast über den Glauben abzuhaltenden Disputation, oder zwischen Verbannung aus der Stadt und Abtretung des bischöflichen Sitzes an Auxentius. Ambrosius lehnte nach einer Beratung mit anderen Bischöfen und Klerikern beides ab und begab sich in Erwartung seiner Vertreibung zur Kirche, in welcher er nun mit einer großen Menge von Gläubigen, die ihren Bischof umringt hielten, mehrere Tage und Nächte durch Soldaten eingeschlossen wurde. In dieser Bedrängnis richtete er an das Volk den in Epist. XXI mitgeteilten Sermo contra Auxentium und suchte den Mut desselben während der langen Stunden der Belagerung durch einen Wechselgesang religiöser Lieder und Psalmen aufrechtzuerhalten, welcher bei dieser Gelegenheit zuerst eingerichtet wurde und sich fortan nicht nur in Mailand selbst erhielt, sondern sich auch rasch auf die übrigen Kirchen des Okzidents verbreitete. In jenem Sermo erwähnt Ambrosius die von den Arianern gegen ihn erhobenen Beschuldigungen, u. a. seinen Widerstand gegen die kaiserliche Autorität in der Verweigerung der Basilika Portiana, seine Spenden an

[1] Es verdient die Antwort hervorgehoben zu werden, welche die nach Epist. XX n. 6 zu Geldstrafen verurteilten Kaufleute den kaiserlichen Beamten gaben, sie seien bereit, das Doppelte und Dreifache zu zahlen „dummodo servarent fidem". Dieselbe entspricht der Einleitung des Quicumque.

Bedürftige, durch die er sich Verteidiger hätte erwerben wollen, endlich seine religiösen Dichtungen, durch welche er das Volk wie ein Zauberer eingefangen habe. In der Antwort auf die letzte Anschuldigung glauben wir ein Zeugnis für den zu jener Zeit (386) in Mailand bereits eingebürgerten täglichen Gesang des Symbols zu erkennen. Sie lautet:

(n. 34.) „Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius, quam confessio trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri; patrem et filium et spiritum sanctum norunt versibus praedicare: facti sunt igitur omnes magistri, qui vix poterant esse discipuli."

Zur Erklärung der Stelle seien einige Bemerkungen voraufgeschickt. Hätten Ebert[1] und Dreves[2] mit ihrer auf die Worte „hymnus" und „versus" gestützten Ansicht recht, daß unter dem von den Arianern verschrieenen „grande carmen" eine metrische Dichtung zu verstehen sei, so könnte wohl eine Beziehung desselben auf das nicht metrisch, sondern nur rhythmisch gehaltene Quicumque ausgeschlossen scheinen. Aber das Wort „hymnus" bedeutet bei Ambrosius nichts anderes als einen Lobpreis Gottes,[3] weshalb er auch die Psalmen, die er ihrer Singbarkeit wegen manchmal „carmina" nennt,[4] als „hymni" bezeichnet.[5] Selbst der Sangesbegriff ist an sich mit dem Worte hymnus nicht verbunden:[6]

[1] Gesch. d. christl. lat. Liter. S. 169.

[2] Aurelius Ambrosius der Vater des Kirchengesanges S. 28 f.

[3] De Offic. I 220: „Sed possumus et hominem . . . honorare: hymnus specialiter deo dicitur. Hoc tamquam excellentius ceteris credere est decorum, quod deferimus deo." Vgl. De Spir. S. III 110, wo das Trisagion ein „hymnus" genannt wird.

[4] De Virgin. I 12: qui carmina divina (psalmos) concinerent. — Epist. 22, 15: prophetici carminis oracula. — De Exc. Fratr. II 26: David se propterea flagellatum suo carmine confitetur.

[5] De Offic. III 100: psallebant sacerdotes hymnum deo. — De Nabuthe 61: David in psalmo hymnum deo concinens. — De Fuga Saec. 20: in hymnis vel oraculis. Vgl. MPL 14, 580 Note c.

[6] In Ps. 118 VI 20: Hymni nobis, canticum nobis, psalmi nobis iustificationes domini sint. — Vgl. Vita Ambrosii ab Anonymo scripta n. 5 (MPL 14, 50 A): huiusmodi hymnum optimus imperator dicitur

dieser tritt erst in dem ihm angefügten Worte carmen hervor,[1] womit bekanntlich im Lateinischen im Gegensatz zur einfachen Prosa die abgemessenere, wenn auch ametrische, aber sanglich oder sangähnlich vortragbare Redeform der Dichtung im weitesten Sinne bezeichnet wird. Die „hymnorum carmina" besagen daher in der Auffassung des hl. Ambrosius nicht das, was das Mittelalter[2] und wir[3] unter Hymnen zu verstehen pflegen, d. i. metrische religiöse Lieder, sondern nur eine sangbare Lobpreisung Gottes.

Ebenso weist das Wort „versus" nach der Bedeutung, die es bei Ambrosius hat, nicht notwendig auf das metrische Element hin, da er auch die (lateinischen) Psalmverse „versus"

---

obtulisse: gratia tibi domine omnipotens et salvator noster. — Anders Augustin, Enarr. in Ps. 148 n. 17: Hymnus scitis quid est? cantus est cum dei laude. Si laudas deum et non cantas, non dicis hymnum . . . Hymnus ergo tria ista habet: et cantum, et laudem, et dei.

[1] Hexaem. IV 33: Quam ridiculum autem, quod (lunam) plerumque credunt homines magicis carminibus posse deduci . . . sagae artis carmina (ecclesiae) nocere non possunt. Nihil incantatores valent, ubi Christi canticum quotidie decantatur. — Ibid. VI 24: tum canis . . . velut epilogo quodam miserabile carmen [= Trauergeheul) inmurmurans. — Vgl. Prolog. in Ps. 118 n. 1. Hilarius, De Trin. VI 4: cantionum hymni. — Hieronymus unterscheidet in dem Kommentar zum Epheserbrief V 19 (MPL 26, 528 B C) hymnus, psalmus und canticum nach dem lyrischen, moralischen und kontemplativen Inhalt und betrachtet jene Psalmen selbst als Hymnen, in welchen das erste Moment vorwiegt.

[2] Vgl. Ps.-Rufinus, Comment. in LXXV Psalmos — ein Werk Alkuins, wie ich bei anderer Gelegenheit zu zeigen hoffe — MPL 21, 644 A: Dicunt et quidam, quod hymnus proprie dicitur laus dei metrice composita.

[3] Vgl. Cabrol „Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle (Etude sur la Peregrinatio Silviae)" Paris 1895 p. 61 s.: „Les hymnes, dans le sens que nous attachons au mot, c'est-a-dire de petits poèmes composés pour la liturgie, n'avaient pas encore conquis droit de cité dans les Eglises. L'Eglise romaine, qui fut, il est vrai, une des dernières à les admettre, ne leur avait pas encore donné une place officielle dans sa liturgie au VIIIe siècle. Dans l'antiquité le mot d'hymne a une acceptation beaucoup plus large: *Ὕμνος, ὑμνέω* signifie, selon le langage du nouveau Testament, chanter, rendre grâces à Dieu. Dans saint Augustin et saint Isidore de Séville, les psaumes de David et les cantiques de l'ancien et du nouveau Testament sont appelé hymnes. Pour Silvia le mot a encore ce sens très général; les hymnes ce sont pour elle les psaumes et les cantiques, et sans doute aussi certains chants d'une origine très ancienne, comme le Gloria in excelsis, le Laudamus te . . ."

zu nennen pflegt.[1] Wir brauchen deshalb nicht mit Dreves unter den (sämtlich) achtstrophigen jambischen Hymnen des Heiligen nach dem „grande carmen" zu suchen:[2] es kann auch ein ametrischer, nach Psalmenart verfaßter Sang sein. Da Ambrosius selbst es als ein grande, d. i. magnum carmen[3] charakterisiert, so dürfte es sich auch schon durch seine Ausdehnung von den metrischen Hymnen unterscheiden.

Zum Verständnis der beiden ersten Sätze, in welchen Ambrosius den ihm wegen seiner religiösen Dichtungen zur Last gelegten „Volksfang" nicht ableugnen zu wollen erklärt, ist die Art zu berücksichtigen, in welcher er unmittelbar vorher den Vorwurf der Gewinnung des Volkes zu seiner Verteidigung widerlegt hatte. Er erklärte dort (n. 33), in der Tat Verteidiger durch seine Almosen haben erwerben zu wollen, aber nicht kriegerische Verteidiger (bellatores), wie seine Gegner es auslegten, sondern nach der Mahnung der Hl. Schrift Verteidiger bei Gott. Mittels einer gleichen Scheidung von Wahrheit und Dichtung entkräftet er hier den Vorwurf des Volksfanges durch das grande carmen, dessen

[1] Man sehe z. B. In Ps. 118 II 33. III 1. 22. IV. 10. V 26. VII 8. VIII 16. 22. 40. 53. IX 3. 15. X 22. 28. 34. 39. 41. 44. 45. Daneben bedient er sich der Bezeichnung „versiculus", z. B. 118 X 6. 19. XI 21. XII 1. Beide Ausdrücke werden promiscue gebraucht 118 VIII 2. Der Grund jener Benennung ist ein dreifacher: 1. Die poetische Komposition der Psalmen (Praef. in Ps. I n. 4, MPL 14, 922 B); 2. die Sitte, sie als cantilenae zu singen (ib. n. 9. 10. 11), welche versartige Einschnitte zu machen heischte; 3. die stichische Abteilung in der ursprünglichen Form einiger Psalmen, von welcher Ambrosius zu wissen glaubte (Prologus in Ps. 118 n. 2, 3. MPL 15, 1198 A ff.). — Gaudentius von Brescia nennt die zweite Hälfte von Ps. 50, 6 (ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris) einen „versus": MPL 20, 930 A.

[2] Dreves vermeint dasselbe (a. a. O. 29 f.) in dem Hymnus „Splendor paternae gloriae" zu finden, „dessen drei erste Strophen nacheinander eine Anrufung der drei göttlichen Personen enthalten". In diesen Anrufungen liegt aber wohl kaum ein Moment, welches den Widerspruch der Arianer hätte herausfordern oder den Katholiken ein vertieftes Verständnis der Trinitätslehre hätte geben können.

[3] Zu der Bedeutung grandis = magnus bei Ambrosius vgl. In Luc. VIII 102: peccatum grande; De Abraham II 41: regnum grande; De Ioseph 57: grandis amoris; Apol. David 31: grande inventum; ibd. 64. 69: grande munus.

mächtigen Einfluß auf das Volk die Gegner — unter Benutzung des Doppelsinnes von carmen als „Sang“ und „Zauberspruch“ — als auf Zauberei beruhend darstellten. Ambrosius gibt den Einfluß zu, entkleidet denselben aber seines angeblich magischen Charakters, indem er unter Hinweis auf den Inhalt und die Wirksamkeit der Dichtung ausführt: „Es ist der große Sang, den sie meinen, dessen Macht unvergleichlich ist: denn was ist machtvoller als das Bekenntnis der Trinität, welches täglich im Munde des ganzen Volkes erklingt? alle sind um die Wette[1] bestrebt den Glauben zu bekennen; sie verstehen den Vater, den Sohn und den Hl. Geist in Sätzen zu verkünden, durch die sich alle als Lehrer erweisen, wenn sie auch kaum Schüler hätten sein können.“

Die inhaltlichen Angaben, welche Ambrosius in dieser Erklärung über den Sang bietet, lassen sich in die drei Punkte zusammenfassen: erstens, er ist eine confessio trinitatis; zweitens eine fides; drittens, er enthält Einzelsätze über Vater, Sohn und Geist, durch die selbst die Einfältigsten die Lehren über sie meisterhaft erfaßt haben. Dieselben Stücke finden wir aber in dem Symbolum Quicumque in einer spezifischen Art vereint. Denn die fides, welche in ihm erklärt wird, ist die confessio trinitatis: die Identität beider wird sowohl in n. 3 mit den Worten angezeigt, „fides autem cath. haec est, ut unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate veneremur“, als auch durch die Gleichstellung der Heilsnotwendigkeit einerseits des Glaubens und anderseits des Trinitätsbekenntnisses in n. 1 und n. 26 vor Augen gestellt: Quicumque vult salvus esse . . . teneat fidem,“ und „Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.“ Die Einzelsätze oder „versus“ aber, durch die Vater, Sohn und Geist verkündet werden,

[1] = certatim. Ebert bemerkte (a. a. O. 169): „mit dem Wort certatim kann ein antiphonischer oder ein Wechselgesang angedeutet sein.“ Die Bedeutung „abwechselnd“ ist aber der ambrosianischen Verwendung des Wortes völlig fremd. Vgl. In Luc. IX 32: certatim nautae repetunt fidei, quos reliquere portus. — Epist. XX n. 26: certatim hoc nuntiare milites. — De Offic. III 71: unusquisque (piscator) quod ceperat, certatim offerebat epulantibus. — Der irrtümlichen Auffassung Eberts folgt Lejay im Artikel „Ambrosien“ (Rite) des Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de Liturgie Bd. I Sp. 1374.

finden sich in ununterbrochener Folge in den nn. 5—22 und geben dem Symbol sein ganz eigenartiges Gepräge; daß sie bezüglich ihrer Lehrkraft der von Ambrosius gegebenen Charakteristik völlig entsprechen, d. h. selbst dem Verständnis der Einfältigsten angepaßt sind, braucht kaum gesagt zu werden. Wir glauben daher sowohl wegen der antiarianischen Tendenz des Symbols, als wegen seiner inhaltlichen Gleichheit mit dem von Ambrosius hier gekennzeichneten antiarianischen „großen Sang" an der Identität beider nicht zweifeln zu können.

Auf ihre Identität scheinen aber auch noch andere Momente in der Charakteristik des Sanges hinzuweisen. Als die intellektuellen und moralischen Wirkungen desselben hebt Ambrosius die Einhelligkeit des ganzen Volkes im täglichen Bekenntnis der Trinität hervor (quotidie totius populi ore celebratur), den Eifer im Bekenntnis des Glaubens (certatim omnes student fidem fateri) und den Gewinn an distinkter Erkenntnis der göttlichen Personen (p. et f. et sp. s. norunt versibus praedicare). Dieselben Wirkungen aber rühmt er ohne Bezugnahme auf einen bestimmten Inhalt als eine Frucht des Psalmengesanges in der Praefatio in Ps. I n. 9. 10: „certant clamare singuli, quod omnibus proficit . . . Magnum plane unitatis vinculum, in unum chorum totius numerum plebis coire! . . . certat in psalmo doctrina cum gratia simul." Er stellt mithin das „carmen" nach Natur, Wirkung und Verwendung auf eine Stufe mit der Natur, der Wirkung und Verwendung der Psalmen. Da er nun auch diese „carmina" zu nennen pflegt,[1] so deutet er mittelbar die Art des „carmen" als einer den Psalmen zu vergleichenden Dichtung an. Daß dieser Vergleich aber auch in hohem Maße auf das Symbolum Quicumque anwendbar ist, bezeugt die Geschichte seiner kultischen Verwendung, gemäß welcher es den Psalmen angereiht und selbst mit dem Namen Psalmus Quicumque ausgezeichnet worden ist.

[1] S. oben S. 107 Note 4. Dieselbe Bezeichnung gebraucht Gaudentius von Brescia, welcher eine Anführung des Ps.-Davidischen (151.) Psalmes: „Pusillus eram inter fratres meos" mit den Worten beginnt: (David) peculiari carmine gloriatur, dicens Pusillus . . . MPL 20, 927 A.

Mit dem Lob endlich, welches Ambrosius dem „carmen“ in den Worten spendet, daß „alle durch dasselbe zu Lehrern geworden seien, die kaum Schüler hätten sein können“, ist die Anerkennung zu vergleichen, welche er dem Lehrerfolg der beiden ersten Bücher De Fide in einem Schreiben an Kaiser Gratian zollt (Epist. I n. 4): „Du hast mich also belehrt, von dem du lernen zu wollen vorgabst.“ Die Anerkennung bedeutet den erfüllten Zweck beider Werke und dürfte in ihrer ähnlichen Fassung auf eine nicht weniger wesentliche Lehrbestimmung des „carmen“, als der Bücher De Fide hinweisen, da Ambrosius sich nur bei Besprechung gleicher Dinge und Verhältnisse in einer solchen Weise zu wiederholen pflegt. Daß aber der Zweck des Symbols ein wesentlich lehrhafter ist und mit dem der Bücher De Fide aufs nächste verglichen werden kann, geht sowohl aus seiner Gesamtart, als aus seinem mit De Fide I 6 übereinstimmenden Anfang hervor.

Mit Rücksicht auf die antiarianische Tendenz, den Inhalt, die Natur und den Zweck des „carmen“ dürfte daher der Schluß auf seine Identität mit dem Symbol berechtigt sein. Aus demselben folgt aber, daß die Einführung des Symbols in den Gebrauch der mailändischen Kirche spätestens im J. 385 stattgefunden hat, da die in Epistola XXI erwähnten Vorkommnisse sich auf dieses Jahr beziehen.

Eine Bestätigung dessen bietet die im J. 386 von Ambrosius an seine Schwester Marcellina gerichtete Epistola XXII, in welcher er der Auffindung der Märtyrer Gervasius und Protasius gedenkt und die bei dieser Gelegenheit an das Volk gehaltenen Ansprachen mitteilt. In der zweiten derselben geißelt er den Unglauben der Arianer, welcher sich trotz des Wunders einer plötzlichen Blindenheilung und der Befreiung von Besessenen vor den heiligen Leibern nicht zur Anerkennung der Verdienste der Märtyrer herbeilasse. Ihre Feindseligkeit führt er auf das Bewußtsein zurück, „daß in diesen (Märtyrern) der Glaube lebte, welchen sie nicht haben, jener Glaube, den die Überlieferung der Vorfahren bestätigt, den die Dämonen selbst nicht leugnen, den nur die Arianer leugnen“. Zum Beweis der Bezeugung des Glaubens durch

die Dämonen berichtet er die Ausrufe der Besessenen im Augenblick ihrer Exorzisation (n. 21): „neminem posse esse salvum, nisi qui in patrem et filium et spiritum sanctum credidisset, . . . qui trinitatis omnipotentem virtutem non crederet.“ Wie diese Worte selbst an das Symbol erinnern, so gemahnt an dasselbe auch der Zusammenhang der Stelle, in welcher von dem katholischen Glauben im Gegensatz zum arianischen die Rede ist. Da die Äußerungen aber aus dem Munde von Leuten des Volkes kommen, so können sie zum Beweis dienen, daß das Symbol im Jahre 386 bereits tief und nachhaltig und folglich schon längere Zeit hindurch auf dasselbe eingewirkt hatte.

Für den frühen Gebrauch des Symbols in Mailand legt endlich auch die mailändische Liturgie Zeugnis ab, und zwar in solchen Teilen, welche nach inneren Anzeichen in die Zeit des hl. Ambrosius zurückreichen.

In der Liturgie der Feria V in Autentica (des Gründonnerstags) zeigt der mailändische Meßkanon im Vergleich mit dem römischen einen Zusatz, welcher zwischen die den beiden Liturgien[1] gemeinsamen Sätze an der nachfolgend (durch einen Strich) bezeichneten Stelle eingeschoben ist: „Communicantes et diem sacratissimum celebrantes, quo traditus est dominus [röm. noster] Iesus Christus — Sed et memoriam venerantes . . .“ Der Zusatz lautet: „Tu nos Domine participes filii tui, tu consortes regni tui, tu incolas paradisi, tu angelorum comites esse iussisti, si tamen inlaesa et intemerata fide caelestis militiae sacramenta servemus . . .“ Diese Einfügung enthält, wie auf den ersten Blick ersichtlich, eine in gehobener Sprache gegebene Umschreibung dessen, was auch in den Einleitungssätzen des Symbols gesagt wird. Ihre Berührung mit dem letzteren dürfte noch deutlicher aus dem Sinn des Ausdrucks „caelestis militiae sacramenta servare“ hervorgehen, welcher nach dem liturgischen Zusammenhang eine Bezugnahme auf das bei der Taufe

[1] S. Liber Sacram. Rom. Eccl. ed. Wilson p. 67 und Liber Sacram. e Cod. Bergom. p. 62 n. 489.

abzulegende Trinitätsbekenntnis enthält.[1] Die Beziehung zur Taufe ist der Messe des Gründonnerstags bekanntlich wegen der in ihr vorzunehmenden Weihe des Chrisma eigen, mit welchem am Karsamstag die Täuflinge sofort nach Empfang der Taufe gesalbt wurden. Im römischen Sakramentar heißt sie deshalb Missa chrismatis (v. l. chrismalis). Die angeführten Worte folgen aber unmittelbar der Weihe des Chrisma und heben im Anschluß an das chrismatische Weihegebet[2] die zum ewigen Leben führende Wirkung der Salbung hervor. Wenn die Verwirklichung dieser Wirkung nun von der Bedingung abhängig erklärt wird: „falls wir mit unverletztem und unversehrtem Glauben den Fahnenschwur der himmlischen Heeresfolge halten", so dürfte damit nichts anderes als die Erfüllung der Taufbedingung gemeint sein, d. i. die Heilighaltung des bei der Taufe von jedem einzelnen Täufling abzulegenden Trinitätsbekenntnisses, dessen Gefährdung in arianischer Zeit zu besorgen war.[3]

Daß die Formulierung des Ausdrucks von Ambrosius herrühre, machen ähnliche Ausdrucksweisen wahrscheinlich, welchen wir in seinen Schriften begegnen.[4] Auf die Abfassung

[1] Das Taufsymbol wird von Ambrosius, De Virginibus III 20 „militiae sacramentum" genannt.

[2] Den Worten „Tu nos Domine participes filii tui . . . esse iussisti" entspricht in dem Weihegebet der Satz: „in hac creatura (olei) excellentis nobilitatem nominis, ut per eam Christos faceres, indidisti"; die folgenden Ausführungen „tu incolas paradisi, tu angelorum comites esse iussisti" haben ihre Parallele in dem Satz: „Ut quidquid ex eo (oleo) in humano genere tactum fuerit, ad naturam transeat mox supernam."

[3] Vgl. (Ambrosius) De Mysteriis n. 28: Descendisti igitur [in fontem]. Recordare quid responderis, quod credas in patrem, credas in filium, credas in spiritum sanctum . . . eadem vocis tuae cautione constringeris, ut similiter credas in filium, sicut in patrem credis, similiter in spiritum sanctum credas, sicut credis in filium.

[4] Der Bezeichnung „inlaesa et intemerata fide servemus" entspricht die Formel In Luc. VII 9: „integrum mysterium trinitatis incorrupta fidei sinceritate servare," und im Symbol die Fassung „(fidem) integram inviolatamque servare". — Des Bildes von der „caelestis militia" bedient sich Ambrosius, In Luc. I 14: „cum venerit dux caelestis militiae"; II 52: „angelorum nominatur exercitus, qui ducem militiae sequebatur": V 97: „quando se dux militiae caelestis ostendit." — Zu „sacramentum servare" vgl. In Luc. V 26: „sacramentum, quod accepimus, reservemus".

des chrismatischen Weihegebetes in arianischer Zeit hat Mercati[1] aus dem „ein wenig plumpen, aber kräftigen Satz" geschlossen: tactus in trinitate sit solidus (la frase per poco grossolana ma forte). Derselbe mag aber wohl von Ambrosius selbst geschrieben sein, da sich jene Übertragung der Sinnestätigkeit auf das religiöse Gebiet öfter bei ihm findet, z. B. in der Erklärung von Ps. XL n. 39: „unus odor est trinitatis . . . fidei tactus est, quo tangitur Christus."

Auf eine andere Berührung der ambrosianischen Liturgie mit dem Symbol ist schon früher (S. 30) hingewiesen worden. Dieselbe liegt in der „Oratio ad consecrandam ecclesiam", in welcher Gott die Bitte vorgetragen wird, er möge gnädig auf alle Beter an der geweihten Stätte herabschauen, „auf daß sie stets glücklich und mit Freuden an deiner Religion, starkmütig in der Einheit der Dreiheit und im katholischen Glauben ausharren".[2] Auch hier wird, wie im Quicumque, der katholische Glaube mit dem Bekenntnis der Dreieinheit gleichgesetzt und durch die Betonung des standhaften Verharrens in diesem Glauben dem Gedanken von seiner Heilsnotwendigkeit ein ähnlicher Ausdruck, wie zu Anfang und Schluß des Symbols verliehen.

Dieselbe Oratio kommt auch im römischen Sakramentar vor (ed. Wilson p. 133) und wird von Duchesne (Origines du culte chrétien [3] p. 411) dem gallikanischen Weiheritus zugeschrieben. Aber wie schon Mercati, der Entdecker der ambrosianischen Formel, in einer Note zu derselben bemerkt hat,[3] lassen sowohl die römische, als die gallikanische Oratio, sowie auch die jüngeren ambrosianischen Pontifikalbücher in dem Teile: „in sanctae trinitatis unitate et fide catholica" die Worte „unitate et" aus, was auf ihre Redaktion in einer späteren Zeit deute, in welcher die arianische Häresie bereits

---

[1] Antiche Reliquie Liturgiche Ambrosiane e Romane (Roma 1902) p. 23 Note 1.

[2] Ibid. p. 23: Omnesque homines venientes adorare in hoc loco propitius dignare respicere, ut semper felices, semperque tua religione laetantes, constanter in sanctae Trinitatis unitate et fide catholica perseverent.

[3] Ibid. p. 23, 1.

zu einer bloß geschichlichen Erinnerung geworden sei, während jene ursprüngliche Formel auf sie als eine gegenwärtige Gefahr Rücksicht nehme. Es kann beigefügt werden, daß die Bezeichnung „unitas trinitatis“ ein dem hl. Ambrosius geläufiger Ausdruck ist.[1]

Die Beziehungen, welche sich zwischen dem Symbol und der ambrosianischen Liturgie zeigen, bieten zwar an sich nicht die Mittel zu einer genauen Bestimmung seiner Einführungszeit in den mailändischen Gebrauch: aber indem sie den Einfluß erkennen lassen, welchen der das Symbol beherrschende Grundgedanke auch auf die alten liturgischen Gebete geübt hat, bestätigen sie mittelbar die oben dargelegte frühe Verwendung desselben in der mailändischen Kirche.

II. Bei Prüfung der Frage, ob sich das Symbol in Mailand nach der Art seiner ursprünglichen Einführung erhalten habe, kommen als zwei wesentliche Merkmale der tägliche Gebrauch desselben und das Fehlen des Namens des heil. Athanasius, oder mit anderen Worten seine Anonymität in Betracht. Das erste Merkmal gibt Ambrosius selbst durch die Bemerkung in dem Sermo c. Auxentium n. 34 an, daß das „grande carmen“, d. i. das Symbol, täglich von dem gesamten Volke gesungen worden sei; das zweite folgt aus der erst in späterer Zeit entstandenen und verbreiteten Meinung von der Autorschaft des hl. Athanasius. Daß das Symbol aber von Anfang an anonym dem Gebrauch übergeben worden ist, dürfte neben anderen Erwägungen aus der analogen Erscheinung zu entnehmen sein, welche die ambrosianischen Hymnen bieten.

Bekanntlich bezeugt sich kein einziger der von Ambrosius verfaßten kirchlichen Gesänge durch den Namen des Autors als sein geistiges Gut: „sie waren“, wie Dreves sagt, „für die Liturgie geschrieben und gingen in der Liturgie unter.“ Um sie wiederzuerkennen, gibt es nur zwei, oder richtiger

[1] De Excessu Fratr. I 14: trinitatis totius unitatem. — De Inst. Virg. 64 und In Luc. VII 119: unitas trinitatis est. — Sermo c. Auxentium 32: unitatem me docuit trinitatis. — Vgl. Paulinus, Vita Ambrosii 16: qui non crederet in trinitatis unitatem, quam docet Ambrosius.

gesagt, nur einen Weg, welcher zuerst von Biraghi in seinen grundlegenden Forschungen über die „Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio“ (Milano 1862) gewiesen und später von Dreves in der Abhandlung über „Aurelius Ambrosius, den Vater des Kirchengesanges“ (Freiburg 1893) eingeschlagen worden ist: nämlich 1. die Prüfung der Übereinstimmung eines Hymnus mit der Denk- und Schreibweise des heil. Ambrosius und 2. die Feststellung seines alten Gebrauchs in der mailändischen Kirche. Zu diesen Kriterien kommt als ein drittes gelegentliches die Bezeugung des ambrosianischen Ursprungs einiger wenigen Hymnen durch zeitlich dem Verfasser nahestehende Schriftsteller hinzu.

Wie die Hymnen, so war auch das Symbol für den öffentlichen Gebrauch verfaßt und dürfte um so weniger eine Ausnahme von der anonymen Einführung in denselben gemacht haben, als es in erster Linie zur Verbreitung unter den Ambrosius feindlich gesinnten Arianern bestimmt war. In der Tat ist es auch sowohl in der erhaltenen ältesten Handschrift, dem Cod. Ambros. O 212 sup. saec. VII/VIII, sowie in allen aus dem 8. Jahrh. noch vorliegenden Hss. namenlos überliefert. Die Ursprünglichkeit dieser Überlieferungsform aber scheint durch den Umstand eine Bestätigung zu empfangen, daß ihm — vielleicht schon früh — wie einem herrenlosen Gut, der Name des hl. Athanasius aufgedrückt werden konnte.[1]

Wie es nun mit den beiden Merkzeichen der ursprünglichen Überlieferung des Symbols, d. i. seinem täglichen Gebrauch und seiner Anonymität in der mailändischen Kirche bestellt ist, glauben wir nicht besser als mit den Worten Ommaneys sagen zu können. In seiner „Dissertation of the Athanasian Creed“ finden wir ein Kapitel über „Aufnahme und Gebrauch“ des Quicumque, in welchem alle erhaltenen Nachrichten über seine erste Verbreitung in den westeuropäischen Ländern sorgfältig gesammelt und zu einer Geschichte seines kirchlichen Gebrauchs gestaltet sind. Einleitend hebt der Verfasser selbst die Unmöglichkeit einer

[1] Vgl. S. 2 Note 2.

auch nur annähernd vollständigen Darstellung des Gegenstandes hervor, indem eine solche sowohl durch die Spärlichkeit der Dokumente, als durch unsere mangelhafte Kenntnis jener entfernten Zeiten ausgeschlossen sei, in welche das Symbol zurückreiche. Über den Gebrauch desselben in Mailand führt er aus:

„Das wichtigste Zeugnis für die frühe Aufnahme und Verwendung des Quicumque in Norditalien bietet die Tatsache, daß es — wie wir allen Grund zu glauben haben, seit uralters (from a remote antiquity) — in den mailändischen oder ambrosianischen Ritus eingeführt war, in welchem es täglich zur Prim gesungen wurde. Man muß sich gegenwärtig halten, daß der ambrosianische Ritus oder das Offizienbuch in seinem Ursprung und seiner Art verschieden ist von allen übrigen Riten der Kirche im Westen, und zwar sowohl von denen des Welt- als des Ordensklerus; die Art des ersteren stellt sich vornehmlich in dem römischen oder gregorianischen Brevier dar, die des letzteren hauptsächlich im Benediktinerbrevier. Zwei Eigentümlichkeiten des ambrosianischen Ritus verdienen als Zeugen seines Alters eine besondere Erwähnung: die Beibehaltung des [von Papst Damasus verbreiteten] römischen Psalters und der griechische Einfluß auf die Auswahl der Cantica, welche verschieden sind von denen, die man gewöhnlich in lateinischen Psalterien findet. Infolgedessen gebührt dem Erscheinen des athanasianischen Glaubensbekenntnisses in dem ambrosianischen Offizium eine ganz besondere Bedeutung in dem Sinne eines durchaus unabhängigen Zeugnisses für seinen frühen Ursprung und Gebrauch."

Der älteste noch vorhandene Zeuge für den täglichen Gebrauch des Quicumque im ambrosianischen Ritus ist ein ambrosianisches Brevier aus dem 11. Jahrh., welches der mailändischen Kapitelsbibliothek angehört. In demselben finden sich gegen Ende die kleinen Horen und unter ihnen die Prim, die das Quicumque an derselben Stelle hat, an welcher es auch heute noch im ambrosianischen Brevier steht, nämlich unmittelbar hinter der Epistolella. Andere Breviere aus dem 10. und 11. Jahrh. sind verstümmelt; da

sie aber in den erhaltenen Teilen mit dem erwähnten übereinstimmen, so werden auch sie zweifelsohne das Symbol gehabt haben. Für die Annahme aber, daß der Gebrauch der täglichen Rezitation des Symbols erst in jener Zeit in Mailand begonnen habe, liegt, wie der verstorbene Bibliothekar der Ambrosiana, Dr. Ceriani, der angesehenste Kenner der ambrosianischen Liturgie, Ommaney brieflich mitteilte, nicht der geringste Grund vor: gegen dieselbe spricht vielmehr die von altersher bewahrte Eigenart des ambrosianischen Ritus. Nun waren allerdings die kanonischen Gebetsstunden zur Zeit des hl. Ambrosius noch nicht in der heute üblichen Weise geteilt[1] — die Prim als solche wurde bekanntlich im Okzident erst durch Johannes Cassianus (Instit. 3, 4) durch Verlegung eines Teiles der nächtlichen Gebetsfeier in die Morgenfrühe eingeführt — aber die Übung der Gebetsstunden selbst zur Morgen- und Abendzeit bestand schon damals[2] und zwar unter Anteilnahme des Volkes:[3] Ambrosius hat das Verdienst, ihr durch Dichtung eigener Gesänge für die verschiedenen Stunden reicheren Inhalt und durch Anordnung des antiphonarischen Gesanges die heutige Form gegeben zu haben; auch das Symbolum Quicumque war schon damals als täglicher Sang in sie aufgenommen.[4] Wenn wir dasselbe nun

[1] Über die ambrosianische Psalmodie und näherhin über das Alter der sog. kleinen Horen im ambrosianischen Ritus vgl. Magistretti, La Liturgia della chiesa Milanese nel secolo IV (Milano 1899) p. 127 ss.

[2] Praefatio in Ps. I n. 9: Diei ortus psalmum resultat, psalmum resonat occasus. MPL 14, 925 A.

[3] Ebenda. — Vgl. De Elia 55: Non immerito ergo vae illis, qui mane ebrietatis potum requirunt, quos conveniebat laudes deo referre, praevenire lucem et occurrere oratione soli iustitiae . . . Hymni dicuntur, et tu citharam tenes? Psalmi canuntur, et tu psalterium sumis aut tympanum . . . Vix diluculum, et iam cursatur per tabernas.

[4] Nur in diesem Sinne scheint nämlich die Bemerkung des Heiligen verstanden werden zu können, daß der „große Sang täglich durch den Mund des gesamten Volkes erklungen sei". — Zur Erklärung des täglichen Gebrauchs des Symbols darf vielleicht an die von Ambrosius, De Virginibus III 19 ausgesprochene Mahnung erinnert werden, daß insbesondere das Glaubensbekenntnis täglich in der Frühe wie eine Herzensbesiegelung wiederholt werden solle.

nach Jahrhunderten noch als einen täglichen Bestandteil dieser so zäh an ihrer Überlieferung festhaltenden Liturgie[1] antreffen, so wird wohl trotz späterer Einrichtung der Prim als solcher kein Anlaß zu der Vermutung vorliegen, daß es sich nicht auf Grund seiner ursprünglichen Einführung durch Ambrosius im mailändischen Ritus erhalten habe.

Über die Benennung des Symbols in den ältesten Breviertypen sagt Ommaney (p. 397): „In dem römischen Brevier, wie auch in dem der Benediktiner, hat das Quicumque den Titel: ‚Symbolum S. Athanasii', in dem (englischen) von Sarum ‚Symbolum Athanasii', in dem ambrosianischen Offizium wird dasselbe, was sehr bemerkenswert ist, einfach ‚Symbolum' genannt."

Die Bezeichnung Symbolum ist dem Quicumque nachweislich erst seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrh. vornehmlich in den liturgischen Büchern beigelegt worden. Wenn sich nun auch die mailändische Liturgie diesem Brauch angepaßt hat, so ist es wohl um so auffälliger, daß sie allein unter allen den Namen des hl. Athanasius fernhielt, obwohl derselbe in den seit Anfang des 9. Jahrh. sehr zahlreichen Handschriften des Bekenntnisses gewöhnlich mit ihm verbunden ist. Sollte diese Zurückhaltung als die Wirkung einer speziell mailändischen Überlieferung desselben zu betrachten sein? Zur Beantwortung dieser Frage werden wir die älteren liturgischen Bücher des ambrosianischen Ritus zu Rate ziehen müssen, welche das Quicumque enthalten. Das schon erwähnte ältest erhaltene ambrosianische Brevier aus dem 11. Jahrh.[2] nennt dasselbe „Hymnus Fidei Catholicae"; als „Fides Catholica" wird es in einem Psalter aus dem 12. Jahrh. (Cod. Ambros. E 71 b sup.) und in einem Brevier aus dem 13. Jahrh. (Cod. Ambros. X 22 sup.) bezeichnet; ohne Titel erscheint es in einer Handschrift des 15. Jahrh., welche ein Missale und Officium quotidianum

[1] Vgl. Magistretti, La Liturgia etc. p. 5. 8.

[2] Dasselbe ist von Dr. M. Magistretti veröffentlicht worden in den „Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae" unter dem Titel: Manuale Ambrosianum e cod. saec. XI (p. 178). — Für diese und die folgenden Angaben bin ich P. Georg Fell S. J. in Mailand verpflichtet.

umfaßt (Cod. Ambros. M 25 sup.). In zwei liturgischen Büchern mailändischen Ursprungs, nämlich in den Codd. Ambros. T 103 und I 152, wovon jener noch aus dem 10. Jahrh. stammt, fand Ommaney ferner Kommentare zu dem Symbol: bezüglich dieser und der drei Kommentare zu dem Quicumque in dem Cod. Ambros. M 79 schreibt derselbe (p. 393): „Es ist der Beachtung wert, daß die fünf Kommentare in den Mailänder Handschriften volle Einheitlichkeit des Titels zeigen, indem das Bekenntnis in allen einfach als ‚Fides Catholica' bezeichnet wird." Aus diesen Zeugnissen dürfte hervorgehen, daß die liturgische Überlieferung Mailands das Symbol anonym bewahrt hat. Da sie nun in dieser Überlieferung völlig vereinzelt dasteht und die Anonymität nach allen Anzeichen mit der ursprünglichen Einführung des Symbols in den öffentlichen Gebrauch verbunden war, so scheint der Schluß gestattet, daß der mailändische Ritus in dem konservativen Festhalten an der anonymen Form zugleich ein Kennzeichen seines uranfänglichen Besitzes des Symbols bewahrt hat.

Wenn, wie wir eingangs dieses Abschnittes sagten, eine Probe auf die Abfassung des Symbols durch den hl. Ambrosius mittels der Nachprüfung seines steten Besitzes und Gebrauches, sowie der Erhaltung seiner ursprünglichen Form im mailändischen Ritus angestellt werden kann, so glauben wir nicht im Zweifel zu sein, daß auch diese Prüfung das Ergebnis der voraufgehenden Untersuchungen zu bestätigen und Ambrosius als den Verfasser des Quicumque zu bezeugen vermag.

§ 5. Der theologisch-dogmatische und literarische Charakter des Symbols in seiner Übereinstimmung mit charakteristischen Zügen der Ambrosianischen Schriften.

Unterzieht man nach den Ergebnissen der Einzeluntersuchungen die theologische und literarische Gesamtart des Symbols einem Vergleich mit der Art der ambrosianischen Schriften, so wird man in jenem die gleichen Züge wiedererkennen, welche diesen ein gewisses individuelles Gepräge verleihen. Drei Momente verdienen in den genannten

Beziehungen an den Werken des Mailänder Bischofs hervorgehoben zu werden, nämlich (I.) die vorwaltende Behandlung des Glaubens, (II.) die lichtvolle Kürze und sentenzenartige Form der Sprache, (III.) der rhythmische Wohlklang des Ausdrucks.

I. Auf den ersten Punkt hat bereits beiläufig Dreves in seiner Abhandlung über die ambrosianischen Hymnen hingewiesen, indem er auf „einen gemeinsamen Charakterzug, eine Lieblingsidee, ein Lieblingswort des Ambrosius" aufmerksam machte, „das in allen 14 zweifellosen Liedern wiederkehrt, nur eines ausgenommen: es ist die Erwähnung des Glaubens, der Fides".[1] Gleiches läßt sich von den Prosawerken sagen; um sich hiervon zu überzeugen, genügt schon ein Blick in die Spalten des Mauriner-Index s. v. Fides. Der Glaube füllt in der Tat das ganze Denken und bildet den geistigen Lebensodem des großen Mannes. Seiner Darstellung widmete er außer den drei größeren dogmatischen Werken und zahlreichen Exkursen in allen Schriften[2] mehrere kleinere Abhandlungen, welche eine gedrängte und leichtfaßliche Erklärung seiner Lehren zu geben bezweckten. Zeugen derselben sind die Epistola 48, die Notiz des Paulinus über den für die Königin Frigitil abgefaßten Katechismus[3] und das von Theodoret aufbewahrte Bruchstück einer Expositio fidei.[4] In diese Schriftenklasse fällt nach Zweck und Umfang auch das Quicumque.

Prüft man näherhin die dogmatische Art desselben an der Lehrweise des Heiligen, so zeigt sich in mehreren Stücken eine charakteristische Übereinstimmung. Daß das Symbol in seiner am meisten auffälligen dogmatischen Besonderheit, d. i. dem Ausdruck der Lehre vom Ausgehen des Hl. Geistes „a patre et filio" mit einem im 4. und 5. Jahrh.

[1] „Aurelius Ambrosius" S. 86.

[2] Zum Beweis der Häufigkeit, mit welcher Ambrosius auf sein Lieblingsthema auch in solchen Schriften eingeht, die an sich den Glauben nicht zum Gegenstand haben, notieren wir beispielsweise aus De Cain et Abel die Nummern I 5. 21. 22. 23. 29. 30. 37. II 8. 10. 17. 19—22.

[3] Vita Ambrosii n. 36. MPL 14, 39 D.

[4] MPL 16, 847—850.

nur bei Ambrosius in dieser Form nachweisbaren Satz übereinkommt, ist schon früher bemerkt worden.[1] Es sei noch auf einen zweifachen Umstand hingewiesen, in welchem sich eine bei beiden übereinstimmende, ungewöhnliche Betrachtungsweise des Glaubensobjekts oder des Glaubensinhalts kundgibt. Ambrosius versteht unter demselben im vollen oder komprehensiven Sinn das Geheimnis der Trinität: „ipsa fides nostra, ipsum mysterium trinitatis."[2] Diesen Gesichtspunkt teilt auch das Symbol, indem es in Satz 3 den Glauben mit dem Trinitätsglauben gleichsetzt. Unter den Trinitätsglauben aber faßt Ambrosius vermöge der gottmenschlichen Einheit der zweiten Person als integrierenden Bestandteil den Glauben an die Inkarnation.[3] Auch in dieser Anschauung folgt ihm das Symbol: in ihr liegt sowohl das Band, welches die beiden, die Trinität und die Inkarnation behandelnden Abschnitte in ideeller Einheit zusammenfaßt,[4] als die innere Begründung

---

[1] Oben S. 57 f. — In dem Glaubensbekenntnis des Ps.-Augustin. Sermo 233 ist das „et filio" eine Interpolation, wie ein Vergleich mit dem identischen Symbol im Cod. Can. Rom. Eccl. c. 40 (MPL 56, 585 B) zeigt.

[2] In Lucam Prolog. n. 5. — Vgl. De Abraham I 38: Breviter autem fidei mysterium docet Sara . . . quae typum ecclesiae habet . . . Haec est enim, quae intimo fidem spiritu fovet eiusdem divinitatis asserens trinitatem, pari quadam mensura atque reverentia patrem filiumque et sanctum adorans spiritum, et maiestatis unitate concelebrans, personarumque proprietate distinguens: hac devotionem tuam fidei assertione consperge.

[3] Vgl. De Incarn. 77. Ambrosius begegnet hier der Einwendung, daß durch die Lehre von einer in Christus anzubetenden Menschennatur eine Vierheit statt einer Dreiheit in Gott verkündet werde, durch die Erklärung, daß Christus als Gott-Mensch nur einer sei und in dieser gottmenschlichen Einheit zugleich mit Vater und Geist die göttliche Dreieinheit bilde: „Nec timeo, ne tetrada videar inducere. Nos enim solam, qui hoc asserimus — d. i. die in Christus anzubetende wirkliche Menschennatur — colimus trinitatem. Non enim Christum divido, cum carnis eius divinitatisque distinguo substantiam, sed unum Christum cum Patre et Spiritu dei praedico."

[4] Durch Übersehung dieses Gesichtspunkts gehen die Ausführungen Harnacks (Dogmengesch. III[3] 279) von einer unrichtigen Voraussetzung aus, da sie unter Hinweis auf die im Eingang des Symbols allein angekündigte Trinitätslehre eine erst später erfolgte unorganische Anhängung des christologischen Abschnitts also zu erweisen suchen: „1. In dem Eingang des Symbols §§ 1—3 wird nur die Trinitätslehre als ‚catholica fides'

des Überleitungssatzes (27), daß zur Erlangung des Heils, wie der Glaube an die Trinität, so auch der Glaube an die Inkarnation erforderlich sei. Diese Züge in der dogmatischen Fassung und Entfaltung des Bekenntnisses geben demselben eine Eigenart, die unmittelbar an Ambrosius gemahnt, da sie u. W. nur an seiner Denkart eine Parallele haben.

II. Nicht weniger bestimmt zeigt das Symbol in literarischer Beziehung die Merkmale, welche den ambrosianischen Werken ein ebenso auszeichnendes, als unterscheidendes Gepräge verleihen.

Als charakteristische Eigentümlichkeiten derselben sind die gedankenreiche Kürze und lichte Klarheit ihrer Sprache

angekündigt: nichts deutet darauf hin, daß der Verf. auch die Christologie behandeln will. 2. In § 26 findet sich demgemäß der solenne, in den Anfang einmündende Schluß: ‚qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.' Diese ganze erste Hälfte ist also eine . . . in sich geschlossene und vollständige Glaubensregel . . . 3. Der nun folgende, bisher nicht vorbereitete Abschnitt ist zwar durch § 27 und 40 mit dem vorhergehenden verklammert, aber diese Klammern bezeugen deutlich genug, daß keine ursprüngliche organische Einheit anzunehmen ist . . ." Die Lösung dürfte schon in der Erklärung des Trinitätsbegriffes enthalten sein, welche der ambrosianische Text der vor. Note bietet. — Daß in dem Eingang des Symbols §§ 1—3 nur die Trinitätslehre ohne Andeutung der Christologie als „catholica fides" angekündigt wird, hat seinen besonderen Grund in dem zu Ende des 4. Jahrh. veränderten Gegensatz zwischen „katholisch" und „arianisch", der nun nicht mehr die Frage um das ὁμοούσιος von Vater und Sohn, sondern die um die Gleichwesenheit der Trinität betraf (s. Fragm. Ariana II. III. VI. XIV. XV: MPL 13, 599 sqq.). Kaiser Theodosius verlieh demselben durch den Erlaß vom Januar 380 einen entscheidenden Ausdruck, indem er nur den Bekennern der gleichwesentlichen Trinität das Recht auf den Namen „katholisch" zuerkannte. In diesem zeitgeschichtlichen Sinne bedient sich auch das Symbol der Gleichsetzung des Trinitätsglaubens mit der „catholica fides". Durch Außerachtlassung dieses Umstandes zieht H. zu Unrecht aus ihr die Folgerung, daß nur die Behandlung der Trinitätslehre im engeren Sinne vom Verf. beabsichtigt gewesen und die Beifügung der Christologie also ein unorganischer, späterer Anhang sei. Wie Ambrosius die dogmatisch-systematische Verbindung beider Stücke auffaßte, ist oben gesagt worden. Auch unter dem Gesichtspunkt speziell der Heilsnotwendigkeit stellt er den Trinitäts- und Inkarnationsglauben wiederholt als untrennbar zusammengehörend hin, u. a. in der Erklärung von Joh. 17, 3 (Haec est autem vita aeterna . . .) im Lukaskommentar I 13 und in De Fide V 19—39.

gerühmt worden. Die Mauriner würdigen sie also: „Man bemerkt bei Ambrosius eine so bewundernswerte Gedrängtheit der Gedanken, daß eine größere nicht leicht bei irgendeinem anderen Schriftsteller zu entdecken sein wird. Dazu gesellt sich eine gefällige und harmonische Kürze der Sätze, der zugleich eine so glückliche Mannigfaltigkeit eigen ist, daß keine Stelle Überdruß erregt . . .; jegliches Dunkel ist seiner Schreibart fremd.“[1] Ähnlich äußert sich Erasmus: „Nie wird seine Rede durch die Weitschweifigkeit endloser Satzgefüge und daher niemals durch Dunkelheit lästig, ein Fehler, den Hieronymus an den Schriften des Augustin tadelt: sie schreitet vielmehr in gehörigen Abschnitten und passender Gliederung, manchmal mit musikalischem Fall, meist mit rhythmischem Ausdruck angenehm, wohlklingend und wohlgeordnet einher.“[2]

Meisterhafte Kürze, Durchsichtigkeit der Sprache und eine wohlgefügte Ausdrucksweise sind aber auch als die hervorstechenden Eigenschaften des Symbols bezeichnet worden. Morin bemerkt in seiner Studie über dasselbe: „Les anciens commentateurs se plaisaient déjà, à y signaler la concision et la clarté,“[3] und Harnack hebt „die kunstvolle Glätte seiner Sätze“ hervor.[4] Diese Eigenschaften, welche es in der Formulierung der zwei schwierigsten Dogmen bewährt, haben bei den Genannten das Vermuten geweckt, daß es in seiner abgeklärten Gestalt wohl nur das Erzeugnis einer langen theologischen Formarbeit zur Ausdrucksbildung des Trinitäts- und Inkarnationsglaubens sein könne und daher seine Entstehung etwa ins 6. Jahrh. fallen möge.[5] Allein in seiner theologisch-sprachlichen Geklärtheit selbst entspricht es wiederum nur einem identischen Vorzug der ambrosianischen Werke, auf den schon J. C. F. Bähr mit den rühmenden Worten hinwies: „Was (seine) dogmatischen Schriften vor ähnlichen Schriften der kirchlichen Literatur des Abendlandes

[1] Ambrosii Opera. Praefatio. MPL 14, 22 C/D.
[2] Ambrosii Opera. Dedicatoria. (Basileae 1527.)
[3] Revue Bénédictine 1901 p. 342.
[4] Dogmengesch. III[3] 279.
[5] Revue Bénéd. ib. p. 339. — Dogmengesch. II[3] 296 und III 279.

auszeichnet, ist die größere Klarheit und Deutlichkeit, womit hier die schwierigsten und dunkelsten Glaubenslehren behandelt werden.“ [1]

Eine auffallende Besonderheit des ambrosianischen Stils ist die Aneinanderreihung sentenzenartig loser Sätze. Über diese Schreibweise des Heiligen sagt Erasmus: „Meist ist seine ganze Darstellung aus verschiedenen Arten von Sentenzen wie aus kleinen Würfeln zusammengesetzt, eine Redegattung, an der Seneca besonderes Gefallen fand. Nicht weniger häufig, aber weicher und gefälliger wendet Ambrosius sie an, so daß er gegen Quinctilians Forderung . . . oft Einleitung und Übergang, Ausführung und Beweisschluß in der Form der Sentenz gestaltet. Manchmal besteht der ganze Aufbau seiner Rede, d. i. Hauptsatz, Überleitung, Erläuterung, Begründung und Beispielserklärung aus lauter Sentenzen . . . Kaum ein Schriftsteller gebraucht auch öfter und ausgiebiger jene Art derselben, die man *νοήματα* nennt. In ihnen liegt ein gewisser geistreicher Gehalt, der, obwohl mit Worten nicht klar ausgedrückt, doch leicht verstanden wird und in seiner Versteckheit doppelt angenehm wirkt.“ [2] Diese Charakteristik des ambrosianischen Stils trifft in vollem Maße auch auf das Symbol zu, das Tixeront mit Recht die „forme sentencieuse“ einer Glaubenserklärung genannt hat.[3] Mit der von Erasmus eigens hervorgehobenen und als bei Ambrosius besonders beliebt bezeichneten Art von Sentenzen aber, „die man *νοήματα* nennt“, dürfte die ganze Antithesenreihe des Symbols und ihr eigenartiger Reiz zu vergleichen sein.

III. Sehr lebhaft ist von dem Humanisten das musikalisch-rhythmische Element empfunden worden,

[1] Geschichte der röm. Literatur III 158 f. — Vgl. Kattenbusch, Das Apost. Symbol II 392: „Was einem Hilarius nur unter vieler Unsicherheit gelungen war, die subtile spekulative Begriffsbildung, mit der der Orient das trinitarische Problem behandelte, den Lateinern sachlich und sprachlich verständlich und nutzbar zu machen, hat Ambrosius mit ungleich mehr Fertigkeit und Klarheit durchgeführt.“

[2] A. o. a. O.

[3] Vacant-Mangenot, Dictionnaire de Théol. cath.: Athanase 2. (Symbol de saint).

welches die Sprache des Ambrosius durchzieht, wie seine an erster Stelle mitgeteilte Äußerung zeigt. Daß auch das Symbol in dieser Hinsicht eine nicht weniger klar ausgeprägte Art besitzt, beweisen die wiederholten Mahnungen Kattenbuschs, die auf seinen „unverkennbaren Rhythmus“ und die darin sich bekundende „eigentümlich kunstmäßige Gestalt“ zu achten empfahlen;[1] ihretwegen neigte er der (mit unseren Ausführungen in § 3 und 4 im allgemeinen übereinkommenden) Ansicht zu, daß „es von vorneherein nicht als theologische regula fidei, sondern als kultisches, singbares Bekenntnis geschaffen sei“.[2]

[1] Theolog. Litztg. 1897 Sp. 144.

[2] Götting. Gelehrte Anzeigen 1908 S. 247. — Auf eine Anfrage betreffs einer im Quicumque etwa durchgeführten rhythmischen Kunstform hatte Professor Wilhelm Meyer in Göttingen die Güte mir brieflich mitzuteilen, daß das „mit großer Überlegung und rhetorischer Klarheit geschriebene Symbolum eine rhythmische Behandlung der einzelnen Absätze oder eine rhythmische Paarung derselben nicht erkennen lasse. Da die ungemein deutliche Darstellung gern mit parallelen Satzformen arbeite, so ergebe sich allerdings oft wie von selbst parallele Silbenzahl“.

Daß Ambrosius ausdrücklich auf einen rhythmischen Tonfall achtete, geht aus seiner Warnung und Weisung an die Kleriker hervor (De Officiis I 104): „Sit sane (vox) distincta pronuntiationis modo et plena succi virilis, ut agrestem et subrusticum fugiat sonum: non ut rhythmum affectet scenicum, sed mysticum servet“ (i. e. mysteriorum sanctitati congruum, wie die Mauriner erklären).

Zur Veranschaulichung des u. E. im Symbol zwar nicht künstlich gesuchten, aber aus einem feinen Sinn für Wohlklang unwillkürlich entstandenen Sprachrhythmus lassen wir eine metrische Analyse der ersten Sätze folgen:

1. Quicumque vult salvus esse
ante omnia opus est, ut
teneat catholicam fidem.

2. Quam nisi quisque integram
inviolatamque servaverit,
absque dubio in aeternum peribit.

3. Fides autem catholica haec est, ut
unum deum in trinitate,
et trinitatem in unitate veneremur.

4. Neque confundentes personas,
neque substantiam separantes.

Zieht man nach den früher erörterten Momenten diesen übereinstimmenden Gesamtcharakter des Symbols und der ambrosianischen Schriften in theologischer und literarischer Beziehung in Betracht, so wird das an die Spitze dieser Abhandlung gestellte Urteil betreffs der Identität ihres Verfassers nicht unberechtigt erscheinen.

Rückblick und Schluß.

Über Sinn und Verpflichtung des Symbols.

I. Der Gang der Untersuchung hat innere und äußere Gründe ergeben, welche auf Ambrosius als den Verfasser des sog. Athanasianum wiesen.

Zu den inneren Gründen zählt:

a) Der Aufbau des Symbols auf dem von Ambrosius zuerst formell ausgesprochenen und unter den Schriftstellern des 4. und 5. Jahrh. allein so ausdrücklich betonten Prinzip von der Heilsnotwendigkeit des katholischen oder des hiermit identifizierten Trinitätsglaubens (S. 28 ff.). — Anlaß zu der Identifikation des katholischen Glaubens mit dem Trinitätsglauben gab in ambrosianischer Zeit das Edikt des Kaisers Theodosius (vom J. 380), durch welches die Bezeichnung „katholisch" auf die Bekenner der gleichwesentlichen Trinität eingeschränkt wurde; Ursache zur Hervorkehrung der Heilsnotwendigkeit des katholischen Glaubens bot zur selben Zeit die von den Arianern (im letzten Drittel des 4. Jahrh.) verfochtene Lehre von der Wesensverschiedenheit der drei göttlichen Personen, durch welche der orthodoxe Sinn des Glaubens- und Taufbekenntnisses aufgehoben wurde; auf das letztere aber nimmt das Symbol nicht undeutlich Bezug durch die Anlehnung seiner Eingangsworte (in Satz 1 und 2) an Marc. 16, 16: Qui crediderit (et baptizatus fuerit), salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur.

b) Die Zusammenfassung des trinitarischen und christologischen Symbolabschnitts unter den Begriff des Trinitätsglaubens: dieselbe entspricht der von Ambrosius entwickelten Anschauung von der logischen Einbeziehung des

Inkarnationsglaubens in den Trinitätsglauben in Hinsicht der gottmenschlichen Einheit der zweiten Person (S. 123 f.).

c) Die Gestaltung des Lehrinhalts (S. 48 ff.) und der Formeln des Symbols (S. 71 ff.) nach der dem Heiligen individuell eigentümlichen Denk- und Darstellungsweise.

d) Die Übereinstimmung des Bekenntnisses in linguistischer (S. 79 ff.) und literarischer Beziehung (S. 124 ff.) selbst mit singulären Besonderheiten des ambrosianischen Stils.

Als äußere Gründe kommen in Betracht:

a) Die Benutzung griechischer Quellen, aus welchen das Quicumque geschöpft und die auch Ambrosius gekannt und verwertet hat (S. 45. 50).

b) Die aus der Benutzung dieser Quellen und aus der ersten Verwendung des Quicumque in anderen Texten sich ergebende Entstehungszeit desselben zwischen Mitte 382 und Ende 383 (S. 89 ff.).

c) Der Anstoß zu seiner Abfassung, welcher laut einer als glaubwürdig zu betrachtenden Nachricht von Kaiser Theodosius gegeben wurde und die Gewinnung der um 380 nur noch in Illyricum in größerer Zahl vorhandenen Arianer bezweckte (S. 94 ff.).

d) Der Gebrauch, welchen seit alters die mailändische Liturgie von dem Symbol gemacht hat, und die Beeinflussung durch den Grundgedanken desselben, welcher sich in einigen der ältesten mailändischen Formeln zeigt (S. 105 ff.).

Wenn diese örtlichen, zeitlichen und persönlichen Momente keinen Zweifel an dem ambrosianischen Ursprung, und an der ersten Einführung des Symbols in den kirchlichen Gebrauch Mailands durch Ambrosius zu lassen scheinen, so dürften wohl die zahlreichen und oft wortgetreuen Anklänge an dasselbe bei Augustin und den südgallischen Theologen (S. 32 ff.), sowie eine von Morin bei dem dacischen Bischof Nicetas nachgewiesene Parallele[1] nicht anders, denn als Zeugen

[1] Revue Bénédictine 1901 p. 352. Zu der Stelle in Satz 19 des Symbols „Confiteri christiana veritate compellimur . . . dicere prohibemur“ bemerkt

der im 5. Jahrh. bereits nach Osten und Westen verbreiteten Kenntnis desselben zu betrachten sein. Diese Ausbreitung kann bezüglich Galliens wegen des sich dorthin erstreckenden kirchlichen Einflusses Mailands[1] nicht wundernehmen; für die lateinischen Ostländer aber war das Symbol eigens bestimmt (S. 97 ff.); nach Afrika ist es zweifellos durch Augustin selbst gelangt, der sich in Mailand in jener Zeit aufhielt, als es dort „täglich aus dem Munde des ganzen Volkes erklang" (S. 110 ff.). Lassen die ersten Spuren der Verbreitung des Symbols ihren Zusammenhang mit Mailand aber hinlänglich deutlich erkennen, so ist es wohl zwecklos, auf die weitere Geschichte seiner Ausbreitung einzugehen, da diese keinen neuen Ertrag zur Aufhellung seines Ursprungs liefern kann.

Wie es gekommen, daß das Quicumque mit dem Namen des Athanasius verknüpft wurde, ist eine Frage für sich, die nur im Zusammenhang mit Untersuchungen über verwandte literarische Probleme ihre Lösung zu finden vermag.

II. Eine von unseren Ausführungen sehr verschiedene Anschauung über die Entstehung des Symbols ist von Loofs in der Realenzyklopädie für prot. Theologie (II[3] 178 ff.) vorgetragen worden. Wir berühren dieselbe zum Schluß wegen einer mit ihr verbundenen und auch sonst manchmal von protestantischen Forschern vertretenen Ansicht über Sinn und Verpflichtung des Bekenntnisses, die als unhaltbar zu bezeichnen sein dürfte.

Loofs betrachtet das Quicumque nicht als die Schöpfung eines Autors, sondern hält dafür, daß es aus verstreuten Ansätzen zu dogmatisch-formelhaften Bildungen, welche in den meisten der uns erhaltenen sermones de symbolo erkennbar seien, mittels der glättenden Arbeit vieler unbekannten Redaktoren allmählich zu seiner vollkommenen Gestalt gelangt sei. Seine Hypothese erinnert in diesen Annahmen an die Wolf-Lachmannsche Theorie über das Entstehen der homerischen Dichtungen; sie macht wohl auch die fein disponierte

Morin: „On dirait une réminiscence de Niceta De Spiritus S. potentia n. 18: ‚Frustra prohibeor eum cum Patre et Filio venerari, quem confiteri cum Patre et Filio ipsa veritate compellor' (MPL 52, 862 A)."

[1] Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien[3] p. 32 s.

literarische Einheit des Werkes zu einem nicht weniger schwer lösbaren Rätsel, als jene Theorie die u. a. von Goethe so sehr bewunderte Einheit der dichterischen Kompositionen „Homers".[1]

Mit Burn, Ommaney, Harnack nimmt auch Loofs als gewiß an, daß Augustin trotz der vielen Gedanken- und Wortparallelen, welche sich zu dem Quicumque bei ihm finden, das Symbol noch nicht gekannt habe, da dieses die augustinische Arbeit am Trinitätsdogma voraussetze. Auf diese Ansicht gestützt betrachtet er die Ausdrucksweisen Vincenz' von Lerin und die anderer (a. a. O. 187 ff. näher bezeichneten) Theologen und Synoden, in welchen das Symbol durchzuklingen scheine, nur als das Material, aus welchem dasselbe durch die feilende und schleifende Tätigkeit Unbekannter erst hervorgegangen sei: jene expositiones fidei verhalten sich nach einem von ihm (S. 192) gebrauchten Bilde zu dem Symbol „nicht wie roh gesungene Reminiszenzen zu der sorgfältig modulierten Melodie, an die sie anklingen, sondern wie im Steinbruch gebliebene Bruchsteine sich zu einem Stein gleichen Ursprungs verhalten, den die glättende Macht eines Stromes um viele Meilen weiter talabwärts getrieben hat". Diesen (in seiner Anfangswanderung nicht näher zu bestimmenden noch zu verfolgenden) „Stein" glaubt L. in einer späteren Gestaltungsphase in dem sermo de symbolo des sog. Trierer Fragments (Cod. Paris. 3836 saec. VIII) zu erkennen. Letzteres enthält eine Anrede an eine Gemeinde, welche mit Ausnahme geringfügiger Verschiedenheiten so wörtlich mit dem Quicumque übereinstimmt, daß man sie für eine einfache Reproduktion desselben halten möchte. Diese Vermutung liegt auch kaum fern, wenn man sich einerseits die kirchliche Verwendung des Symbols im 7. und 8. Jahrh., anderseits den geringen Bildungsgrad mancher Priester dieser Zeit vergegenwärtigt: von dem einen und anderen legen die Einleitung des sog. Oratorianer-Kommentars zum Quicumque[2]

[1] Vgl. Baumgartner, Die griech. und latein. Literatur des klass. Altert.[2] (Freiburg 1902) S. 19 ff.

[2] Abgedruckt bei Mai, Script. vet. nova collectio IX 396 aus Cod. Vatican. Reg. 231, und nach neuer Vergleichung der Hs. bei Ommaney: A Critical Dissertation etc. p. 514. Sie beginnt: „Iniunxistis mihi illud

und der Kanon von Autun[1] (um 670) Zeugnis ab, von dem zweiten vornehmlich durch die Forderung, daß die Kleriker außer dem Apostolicum das Quicumque genau kennen, bezw. ohne Anstoß herzusagen vermögen sollten. Liegt aber eine in die dürftigsten Formen eines Sermons gekleidete Reproduktion des Quicumque in dem Trierer Fragment vor, so ist dieses ein Zeuge für die Priorität des Symbols. Loofs glaubt dagegen beweisen zu können, daß der Prediger das Symbol noch nicht kannte. Zweierlei scheint ihm hierfür ausreichend. „Ist es wahrscheinlich," fragt er, „daß ein Prediger bei einem sermo de traditione symboli — ein solcher scheint hier vorzuliegen — sich mit geringen Abänderungen auf Reproduktion eines Textes beschränkt, der, wenn er vorhanden war, nicht ihm allein bekannt sein konnte, da er jeden, der selig werden will, dazu verpflichtet, seinen Inhalt sich anzueignen?" Beachtet man zunächst die Armseligkeit von Wissen und Mitteln einfacher Geistlichen im Vormittelalter,[2] so dürfte jene Wahrscheinlichkeit a limine nicht abzuweisen sein; sie kann wohl um so weniger ausgeschlossen scheinen, wenn man unter Voraussetzung der von L. angedeuteten Lernpflicht der Laien an die Beschaffenheit einer Zuhörerschaft denkt, wie sie z. B. Lejay als den Worten selbst eines Caesarius von Arles lauschend schildert: „à ces commerçants, à ces soldats,

fidei opusculum, quod passim in ecclesiis recitatur quodque a presbyteris nostris usitatius quam cetera opuscula meditatur, sanctorum patrum sententiis quasi exponendo dilatarem, consulentes parochiae nostrae presbyteris, qui sufficienter habere libros nullo modo possunt, sed vix et cum labore sibi psalterium, lectionarium, vel missalem adquirunt, per quos (Ms. per eos) divina sacramenta vel officia agere queant; et quia cum inopia librorum plerisque neque studium legendi aut discendi suffragatur, ideirco vultis ut saltim hanc fidei expositionem meditare cogantur, ut aliquanto amplius de Deo possint sapere et intellegere. Quia maxima omnium ista pernicies est, quod sacerdotes qui plebes Dei docere debuerant, ipsi Deum ignorare inveniuntur . . ."

[1] Die von Burn, An Introduction to the Creeds p. 156 f. gebotene Rezension desselben lautet: „Si quis presbyter aut diaconus subdiaconus clericus symbolum quod Sancto inspirante Spiritu apostoli tradiderunt, et fidem sancti Athanasii presulis irreprehensibiliter non recensuerit ab episcopo condamnetur."

[2] Vgl. die vorletzte Note.

à ces *idiotae* sans culture, qui forment la masse de ses auditoires, et à côté desquels se montrent seulement de rares *scholastici*.“[1] Als entscheidender für die Nichtkenntnis des Symbols seitens des Predigers erachtet L. indes die zweite Erwägung, welche er an seine eben genannten Worte anschließt: „Ja, eben diese Sätze [durch welche das Quic. „jeden, der selig werden will, dazu verpflichtet, seinen Inhalt sich anzueignen“] kann der Prediger nicht gekannt haben: sein Schluß (haec est fides sancta et catholica, quam omnes [lies: omnis] homo, qui ad vitam aeternam pervenire desiderat, scire integr(a)e debet et fideliter custodire), bezeichnet nicht seine Exposition, sondern das [apostolische] Symbol als die fides, die jeder nicht nur kennen, sondern wissen soll. Das Quicumque aber fordert, daß jeder die in ihm gegebene expositio fidei, die selbst zur fides geworden ist, billige, und ganz konsequent hat man später auch das scire integre dieser fides wenigstens von den Klerikern gefordert“ (S. 192).

Da nach Loofs eigener Meinung (S. 186) die verlorene erste Hälfte des Sermons „zu dem Quicumque in demselben Verhältnis gestanden haben wird, wie die erhaltene zweite“, d. h. mit dem Text desselben nicht weniger genau im ersten Teile, als im zweiten übereinstimmte, so scheint ein Grund nicht leicht erkenntlich, weshalb der Schlußsatz des Sermons anders als der ganz entsprechende des Quicumque zu deuten sein solle, oder mit andern Worten, weshalb der Prediger, im Gegensatz zum Quic., nicht die von ihm gegebene expositio als die von allen zu wissende und zu wahrende fides catholica bezeichne, sondern das apostolische Symbol! Der Kontext gestattet nicht, den Worten „haec est fides sancta et cath.“ eine Beziehung sei es auf das vier Zeilen früher vorkommende Zwischensätzchen „sicut vobis in simbulo tradutum est“, oder auf die wiederum zwei Zeilen vorher erwähnte

[1] „Le rôle theologique de Césaire d'Arles“ p. 56 (= Revue d'hist. et de litér. relig. X 182). — Auf einer wohl noch tieferen Stufe steht die Zuhörerschaft, für welche nicht viel später Martin von Bracara seine Predigt „De correctione rusticorum“ bestimmt hat (edid. Caspari, Christiania 1883).

„fides", d. i. das apostolische Symbol zu geben.[1] Denn diese beiden Anspielungen auf das Apostolicum umrahmen die aus dem Apostolicum direkt entnommenen und ebenso in den Sermon, wie in das Quicumque eingeflochtenen Artikel von dem Leiden, der Niederfahrt, der Auferstehung Christi, seiner Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten des Vaters. In diesem Zusammenhang bezeugen sie selbst den Anlaß ihres Hinweises auf das apostolische Symbol und entziehen damit auch der Vermutung Loofs alle Berechtigung, daß in der Predigt „ein sermo de traditione symboli vorzuliegen scheine". Oder sollte etwa in der Forderung des Sermons bezüglich des „integre scire et fideliter custodire" der fides ein nur anders gestalteter Ausdruck für das bei der „Traditio symboli" auferlegte Gebot zum „Auswendiglernen" des

[1] Nach der Abschrift, welche Ommaney aus einem Faksimile des Cod. Paris. lat. 3836 nahm und in seinem Buch „A Critical Dissertation" p. 461 abdruckte, lautet das Trierer Fragment also:

HAEC INVINI TREVERIS IN UNO LIBRO SCRIPTUM. SIC INCIPIENTE DOMINI NOSTRI IHESU CHRISTI. ET RELIQUA DOMINI NOSTRI. IHESU CHRISTI FIDELITER CREDAT. Est ergo fides recta ut credamus et confitemur quia dominus ihesus christus dei filius. Deus pariter et homo est. Deus est de substancia patris. Ante saecula genitus. Et homo de substancia matris in saeculo natus. perfectus deus. perfectus homo ex anima rationabili. et humana carne subsistens aequalis patri saecundum divinitatem minor patri. secundum humanitatem qui licet deus. sit homo non duo tamen sed unus est christus. unus autem non ex eo quod sit in carne. Conversa divinitas. sed quia est in deo adsumpta dignanter humanitas. unus christus est non confusione substanciae sed unitatem personae qui secundum fidem nostram passus et mortuos ad inferna discendens. Et die tertia resurrexit adque ad celos adscendit. Ad dexteram dei patris sedet sicut vobis in simbulo tradutum est. Inde ad iudicandos vivos et mortuos. credimus et speramus eum esse venturum. Ad cuius adventum erunt omnes homines. sine dubio in suis corporibus resurrecturi et reddituri de factis propriis rationem ut qui bona egerunt eant in vitam aeternam qui mala in ignem aeternum. Haec est fides. sancta et catholica. quam omnes homo qui ad vitam aeternam pervenire desiderat scire integrae debet. et fideliter custodire.

Kattenbusch, Das Apostol. Symbol II 769 A. 14 bemerkt: „In dem Fragment scheint ein Theolog zu uns zu reden, der besorgt war, dem ‚Eutychianismus' keine Handhabe zu gewähren. Das würde zu [dem von Burn als Autor vermuteten Bischof] Nicetius [von Trier, † 566] passen. Freilich auch, wie Burn zugleich hervorhebt, auf einen englischen Autor noch zu Ende des 7. Jahrhunderts."

Symbols zu erblicken sein? Die Anwendung, welche Loofs von den Worten „integre scire“ bezüglich des den Klerikern durch den Kanon von Autun abverlangten Hersagens („recensere“) des Symbols macht, scheint eine dahin neigende Ansicht nicht ganz auszuschließen. Dieselbe würde aber kaum gebilligt werden können, einmal, weil die bei der Traditio gestellte Aufgabe stets anders bezeichnet wird (discere, memoria tenere, recensere, reddere symbolum), sodann, weil jenes „integre scire et fideliter cutodire“ des Sermons eine Angleichung an das „integram servare, fideliter credere“ des Quicumque erkennen läßt. Muß aber dem Schlußsatz des Predigers die gleiche Beziehung auf den im Sermon auseinandergesetzten Glauben zuerkannt werden, wie sich der Schlußsatz des Quicumque auf den in diesem erklärten Glauben bezieht, so gebricht es dem Beweisversuch wohl an Grund, daß der Sermon zeitlich früher als das Quicumque dagewesen sei und eine Entwicklungsstufe im Werdeprozeß des letzteren zu erkennen gebe.[1]

[1] Daß derjenige, welcher den Sermon verfaßte, keinen Teil an der Gestaltung des Symbols gehabt hat, geht schon aus dem völlig verschiedenen Rhythmus beider Stücke hervor. Während nämlich der Sermon in den ihm eigentümlichen Partien ein sehr auffälliges Hervortreten reiner Kretiker zeigt, ist eine solche Bevorzugung dieses Numerus dem Symbol gänzlich fremd. Man vergleiche z. B.

Quic. n. 33:

Unus autem,
non conversione divinitatis in carnem,
sed adsumptione humanitatis in deum.

— ∪ — | ⏑
— — — ∪ — ∪ | — — ∪ | — ∪ — |
— ⏑
∪ — | — ∪ — | — — ∪ | — ∪ — | ∪

Sermo Zeile 9 ff. (S. 135):

Unus autem,
non ex eo, quod sit in carne conversa divinitas,
sed quia est in deo adsumpta humanitas.

— ∪ — | ⏑
— | — ∪ — | — ∪ — | — ∪ — |
— ∪ — | — ∪ —
— ∪ — | — ∪ — | — ∪ — |
— ∪ — | — ∪ ⏑

Zeile 10 f.:

qui secundum fidem nostram
passus et mortuos
— ∪ — | — ∪ — | — ⏑
— ∪ — | — ∪ —

Zeile 14:

sicut vobis in simbulo tradutum est.
— — | — ∪ — | — ∪ — | — ∪ —

Ohne auf die entwicklungsgeschichtliche These Loofs weiter einzugehen, heben wir nur seine Ansicht hervor, welche sich auf die vermeintliche Differenz der Schlußsätze stützt, daß die im Quicumque „gebotene expositio fidei selbst zur fides geworden" sei, oder, wie L. zu Schluß seines Artikels sich ausdrückt (S. 194), daß im Quic. „die theologische expositio fidei mit der fides selbst verwechselt" sei. Wenn dasselbe nichtsdestoweniger, meint er, in seinen ersten Sätzen die Erlangung des Heils mit der Billigung dieser „expositio" verknüpfe, so sei dies unevangelisch und mache das Symbol unannehmbar. Einer ähnlichen Verkennung von Sinn und Verpflichtung des Bekenntnisses begegnet man auch bei anderen protestantischen Autoren. Im Anschluß an den Aufsatz von Plitt in der 2. Auflage der Realenzyklopädie erklärt das „Patristisch-Biographisch Woordenboek" I 144, daß in dem Athanasianum „zu Anfang und Schluß die Seligkeit des Menschen in falscher Weise von der Annahme eines formulierten Glaubensbekenntnisses abhängig gemacht werde", und Harnack gibt derselben Meinung mit den Worten Ausdruck: „In dem Athanasianum als Symbol liegt die Umbiegung der Trinitätslehre als eines innerlich anzueignenden Glaubensgedankens zu einer kirchlichen Rechtsordnung vor, an deren Beobachtung die Seligkeit hängt."[1] Wie er dafür hält, daß sich dies „nur aus dem mittelalterlichen Ursprung des Symbols erklärt", so scheint auch bei Loofs der Glaube an die erst vormittelalterliche Ausprägung desselben auf die Anschauung von dessen unevangelischen Anforderungen eingewirkt zu haben.

In Wirklichkeit ist das Quicumque weit entfernt, die Heilserlangung sei es von der Kenntnis seiner Sätze, oder der Heilighaltung seiner Formeln abhängig zu machen. Es ist ein für seine Zeit verfaßter antiarianischer „Sang", dessen Absichten sich aus den Zeitverhältnissen erklären. Gegenüber den arianischen (und manichäischen) Entstellungen der christlichen Offenbarungslehren bezweckt es eine volkstümliche Darbietung des Glaubens zu geben. Diese Absicht hat

[1] Dogmengeschichte III[3] 298.

seine Form und seinen Inhalt bestimmt. Als ein den arianischen Volksliedern entgegengesetzter populärer Sang wahrt es eine Einfachheit der Sprache, die dem Verständnis auch der Einfältigsten angepaßt ist (S. 103). Als Kontroverslehre läßt es sich in der Wahl seiner Lehrpunkte von der Rücksicht auf die entgegenstehenden häretischen Sätze leiten.[1] Wenn es auf die gläubige Zustimmung zu den einzeln aufgeführten Sätzen über Trinität, Inkarnation, Auferstehung und Vergeltung dringt, so liegt der Grund in den zu eben seiner Zeit den Glauben in diesen Stücken gefährdenden Irrlehren. Letzteren gegenüber ist das Bekenntnis wie ein Rufer im Streit, der die von Christus verkündete und von der Kirche verbürgte Lehre von ihren Mißdeutungen unterscheiden machen will. Allerdings bietet es in jenen Sätzen eine „expositio fidei“: aber diese ist nicht, wie z. B. die Darstellung des hl. Ambrosius in dem Werke „De Fide“ (S. 49) oder zum Teil die Expositio des Rufinus und das Commonitorium des Vincentius, eine theologisierende Abhandlung über den Glauben, sondern eine Darlegung des Glaubens in sich, d. h. des Inhalts und Gehalts der von Christus gebotenen Lehre. Wie das Quicumque in dem Streben, nur diese in ihrer gewissen Wahrheit zu bieten, eins ist mit der Absicht des Nicaenum, so kann gegen dasselbe ebensowenig wie etwa gegen letzteres der Vorwurf erhoben werden, daß in ihm eine (subjektiv-)theologische Glaubenserklärung mit dem „Glauben“, d. i. dem wirklichen Glaubensinhalt verwechselt sei. Stellt aber das Symbol, was wohl noch niemand bestritten, den göttlich geoffenbarten und kirchlich gewahrten Glaubensgehalt gegenüber falschen Anschauungen in seiner wahren Gestalt dar, so ist es auch befugt für seine Lehre dieselbe Anerkennung und Zustimmung zu beanspruchen, welche „der Glaube“ (d. i. der Glaubensinhalt) aus sich beanspruchen darf. Und wenn dieser den Leugnern seiner Wahrheit den ewigen Heilsverlust androht (Marc. 16, 16), so geht auch das Symbol nicht über die ihm zustehenden Grenzen hinaus, indem es für die Verwerfung seiner Lehre

[1] Vgl. Kattenbusch, Das Apost. Symbol II 401.

dieselbe Strafe ankündigt. Ebenso wie das Quicumque hält Ambrosius den arianischen Anfeindern seiner Worte die ewige Verwerfung vor Augen[1] in dem Bewußtsein, nicht als „Theologe" seine Meinung einer gegnerischen entgegenzustellen, sondern als Verkünder der von Christus gegebenen und von der Kirche gelehrten Wahrheit den Mißdeutern derselben das von Christus selbst vorhergesagte Los anzuzeigen.

Wie das Symbol besonders für seine Zeit bestimmt war, d. i. für die Periode der endenden arianischen Wirren zu Ausgang des 4. Jahrh., so hat es auch in seiner Zeit eine besonders aktuelle Bedeutung gehabt, in welcher die Fragen um die Gleichwesenheit der Trinität, um die menschliche Seele Christi, und zugleich um die von den Manichäern geleugnete Totenerstehung und Vergeltung die Geister erregten. In diesen Fragen bietet es den Richtpaß des Glaubens und weist die, welche anläßlich derselben seiner Wahrheit und ihres Heils nicht verlustig gehen wollen, an, die Antwort in dem dargebotenen Sinne als die Antwort des Glaubens auf die Zeitfragen hinzunehmen. Die Verpflichtung, welche das Symbol zur Bekennung seiner Sätze auferlegt, ist daher eine nach den besonderen Bedürfnissen seiner Zeit und vieler Zeitgenossen bemessene und bestimmte. Eine absolute, d. i. von allen Umständen absehende Verpflichtung zu einem aktuell formulierten (expliciten) Bekenntnis der Sätze besteht weder an sich, noch liegt eine solche im Sinne des Symbols. Es ist ein durch Verkennung des geschichtlichen Ursprungs des Quicumque hervorgerufener Irrtum, wenn man den sog. clausulae damnatoriae (n. 1. 2. 26. 40) desselben diese Bedeutung beigelegt hat.[2]

[1] In Luc. V 70: (Haereticus) putat se in hoc tempore locupletes habere divitias, sed in futuro egestatem suae fidei recognoscet, cibumque perfidiae, quem praesenti aetate eructaverit, aeterno fidei commaceratus ieiunio causam tanti sciet esse supplicii, eritque tempus, ut risus suos lugeant, qui dicta nostra nunc rident.

[2] Aus einer solchen irrtümlichen Deutung ist die seit mehr als 30 Jahren bestehende Bewegung in der anglikanischen Kirche erwachsen, welche auf Abschaffung des Symbols aus der (anglikanischen) Liturgie

drängt. „Es sind nicht die Lehrstücke des Quic. an sich," so führt der unten genannte anglikanisehe Autor aus, „welche Anstoß erregen, sondern nur die ‚damnatory clauses', gegen die man den Einwand erhebt, daß sie die Erlangung des Heils als abhängig von dem Bekenntnis zu einer langen Reihe von Sätzen erklären, denen man diese Bedeutung nicht zugestehen könne. Es genüge ja zweifelsohne zur Heilserlangung das Bekenntnis z. B. des Apostolicum. Wenn nichtsdestoweniger durch die Liturgie die Verpflichtung zur Rezitation des Quicumque mitsamt jenen für unwahr gehaltenen ‚clauses' dreizehn Mal im Jahre auferlegt werde, so entstehe ein Gewissenskonflikt, der in befreiender und befriedigender Weise nur durch Beseitigung des Symbols aus dem liturgischen Gebrauch gehoben werden könne. Seine Beibehaltung sei um so empfindlicher, als es gerade an den höchsten Festen rezitiert werden müsse und dadurch in diese eine Mißstimmung bei Laien und Klerus getragen werde." Diese Gedanken sind entnommen dem Artikel des Right Rev. Bishop Weldon: „A practical view of the Athanasian Creed" in der Zeitschrift The Nineteenth Century, July 1904 p. 75 ff.

Versus
e Codice Bruxell. 965 (Ambrosii opera) saec. XVI Fol. 2.

Quid tibi sancta fides, pater o memorande, rependet,
Quam tua collustrant scripta decora nimis?
Per te Caesaribus vivendi norma beate
Praescripta est multis christ[ic]olisque bonis.
Plurima nempe tuis debet veneranda libellis
Relligio: infractamque facis esse fidem.
Heretici exhorrent merito venerabile nomen
Ambrosii, quorum malleus ipse fuit.
Nec potuere quidem verbum mutare maligni
Illius ex scriptis dogmatibusque viri.

Barbara quid prodest aut quid Romana trophaea
Nosse, quid aethereas solis adire vias?
Quid leges, quid iura iuvat, quid cuncta tenere,
Si tibi nulla animae cura salutis erit?
Nil facit ex istis ad veram, crede, salutem:
Nec sapiunt animae noxia verba deo.
Quaere igitur virtutis opus, quod ad aethera ducat,
Quod doceat, maneant gaudia quanta piis.
Ipse ego sum, qui te superas comitabor ad arces,
Me lege, qui rectum dirigo, qua sit iter.

Quid prodest homini caeli lustrasse meatus,
Arctoive poli sidera nosse iuvat?
Ut Graiis Helice, Tyriis Cynosura petatur
Dux maris: Egyptus suda Canopon habet.
Dicite vel causas: cur tanto rupta fragore
Incutiant nobis fulmina saepe metum,
Vel motus terrae; ventorum nomina; cur nix
Mollior hiberno, tempore grando cadit
Durior aestivo: Si animae sperare salutem
Perpetuam infelix his nequeat studiis.

Beilage I.

Über Zeit und Verfasser der „Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de Symbolo", des Traktats „De Fide (orthodoxa contra Arianos)" und der sog. „Tractatus Origenis".

Unter dem ersten Titel hat Caspari („Ungedruckte . . . Quellen" II 134 ff. und „Alte und Neue Quellen" S. 187 ff.) eine altchristliche Predigt über das Symbolum herausgegeben, in welcher die Termini „confundere" und „separare" in gleicher Weise, wie im Quicumque, auf die Auffassung von Wesen und Personen in Gott angewandt sind. In ihr findet sich der Satz: „(Christus) ‚unum' dicendo confundit Arianum impie separantem, ‚sumus' adiciens destruit Sabellium nefarie confundentem." Da wir den Gebrauch dieser Termini im Lateinischen als zuerst bei Ambrosius vorkommend bezeichneten (S. 49), so legt sich uns die Verpflichtung zu einer Untersuchung über den zeitlichen Ursprung der Predigt um so mehr auf, als wir durch jene Ansicht in einen gewissen Gegensatz zu der Meinung des ersten Herausgebers über ihr Alter treten.

Caspari hielt in einer der ersten Veröffentlichung beigegebenen Abhandlung dafür, daß die Rede zwischen 340—360 verfaßt sei, da sie einerseits ganz vom Gegensatz zum Arianismus beherrscht werde, anderseits aber die arianischen und macedonianischen Irrtümer betreffs des Hl. Geistes nicht berühre. (Ungedr. Quellen II 163.) Er verkannte indes nicht, daß manche Momente in ihr, wie u. a. der Gebrauch der erst im Kampf wider den Apollinarismus geprägten Formel „perfectus deus . . . perfectus homo" die Deutung auf eine spätere Zeit gestatteten (S. 165 Note 142), und begnügte sich daher schließlich mit der Feststellung, daß die Exhortatio vor Anfang der christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrh., d. i. vor 428—30 anzusetzen sei. Wegen des Charakters

des in ihr erklärten Symbols nahm er als wahrscheinlich an, daß sie einer italischen, oder doch Italien benachbarten Kirche angehöre (S. 174). Kattenbusch (Das Apost. Symbol I 202 ff.) erklärte sich zuerst durch die Ausführungen Casparis für überzeugt, daß die Exh. zwischen 350—60 entstanden sei, dachte aber (S. 206) im Gegensatz zu Caspari, welcher auf Lucifer von Calaris als Autor geraten hatte, vermutungsweise an Gregor von Eliberis als ihren Verfasser. Zurückhaltender über die Zeit äußerte er sich in einer Nachschrift (S. 408) anläßlich einer von Morin aufgefundenen neuen Handschrift, welche die Annahme nicht auszuschließen schien, daß der vor Mitte des 5. Jahrh. lebende spanische Bischof Syagrius der Urheber der Rede sein könne.

Auf die Berührung des oben angeführten Satzes mit Stellen bei Ambrosius (De Fide I 6 und II 33; De Spir. S. II 12 und III 116 ff.) hat schon Caspari aufmerksam gemacht (II 135 Note 41) und außerdem auf andere Beziehungen der Exh. zu Ausführungen bei Ambrosius hingewiesen (II 178 Note 153). Er betrachtete diese Anklänge aber nur als Sachparallelen, aus welchen sich kein Beweis für die Benutzung ambrosianischer Schriften durch den Autor herleiten lasse, und dieser Auffassung pflichtete Kattenbusch (Das Apost. Symbol II 437) mit dem Bemerken bei, daß „sie in der Tat mindestens keine Abhängigkeit auf seiten ihres (der Exh.) Verfassers beweisen". Wir möchten bezüglich dieser Parallelen eine entgegengesetzte Auffassung vertreten und den Beweis für die Benutzung der Schriften des hl. Ambrosius durch den Prediger auf das Verhältnis stützen, welches zwischen De Spiritu Sancto III 117 und den Worten obwaltet, die dem eingangs angeführten Satz der Exhortatio unmittelbar vorangehen. Mit denselben bezweckt der Prediger eine Widerlegung der von ihm bis dahin charakterisierten arianischen und sabellianischen Irrlehren durch einen Ausspruch Christi. Sie lauten: „verum utrosque ipse fons vitae veritatis (i. e. Christus) una sententia arguit et confundit et destruit, qui maiestatem suam magistra humilitate declarans ait: ‚Ego et Pater unum sumus.' ‚Unum' dicendo confundit" etc. Der in sich recht dunkle Sinn der Rede,

nach welcher in der für seine Gottheit Zeugnis ablegenden Äußerung Christi zugleich ein Ausdruck seiner Demut liegen soll, ist, wie uns scheint, nur durch eine schiefe Wiedergabe des Gedankens der ambrosianischen Stelle entstanden. Ambrosius zeigt nämlich a. a. O.[1] zuerst, wie in dem Ausspruch des Herrn: „Ego et Pater unum sumus" eine Widerlegung der Arianer und Sabellianer enthalten sei, und geht alsdann auf die Voranstellung des Wörtchens „Ego" in dem Schrifttext ein, um darzutun, daß darin keine Anmaßung (contumacia) des Sohnes gegen den Vater liege; er schließt: „nec cadit in dei filium, ut per contumaciam pietatem laederet magister ipse pietatis." Aus einer Umbiegung des Gedankens vom Fernsein der contumacia bei Christus zur Demut Christi und der Umgestaltung des „magister pietatis" zur „magistra humilitas" dürfte das Quidproquo der Exhort. hervorgegangen sein. Ist diese Auffassung richtig, so ergibt sich, daß die schon von Caspari mit der Rede verglichene ambrosianische Stelle von dem Autor derselben in der Tat benutzt worden ist, und daß die Abfassung der Exhort. also nach 381 fällt.

Auf eine noch etwas spätere Zeit weist eine andere Äußerung der Predigt hin, die, wenngleich nur im Vorübergehen gemacht, einen deutlichen Gegensatz zur Irrlehre Jovinians erkennen läßt. Es sind die Worte (S. 194, 1): „conceptus a virgine et natus ex virgine." Dieselben sprechen gegen die von Jovinian und seinen Anhängern zuerst um 388 verbreitete Meinung, daß die Gottesmutter zwar als Jungfrau den Erlöser empfangen, aber nicht als Jungfrau geboren habe, den kirchlichen Glauben von ihrer Jungfrauschaft

[1] De Spir. S. III 117: Ergo cum dicit *Ego et Pater*, Sabellianum repellit, quia alium se, alium Patrem dixit, repellit Photinianum, quia se cum Deo Patre iunxit. Illos superioribus repellit, quia dixit *Ego et Pater*, inferioribus Arianum, quia dicit *unum sumus*. Tamen et in superioribus et et in inferioribus haereticam iugulat saevitatem Sabellianorum, quia *unum* dixit *sumus*, non unus sumus; Arianorum: quia *Ego et Pater*, non Pater et ego dixit. Quod utique non contumaciae, sed pietatis et praescientiae fuit, ne nos errorem in ordine putaremus. Nescit enim unitas ordinem, gradum nescit aequalitas. Nec cadit in Dei Filium, ut per contumaciam pietatem laederet magister ipse pietatis.

„ante partum" und „in partu" mit derselben kurzen Bestimmtheit aus, wie dies u. a. von Ambrosius in der Epist. 42 vom Jahre 390[1] und von Gaudentius von Brescia an verschiedenen Stellen seiner Reden[2] geschehen ist. Mit jenen Worten sind dem Sinne nach gleich die etwas weiter in der Exhort. folgenden Äußerungen (S. 194. 17. 19) „nec viri coitus in virgine", „credimus et perfectum hominem (Christum) ex matre virgine". Diese im Gegensatz zu Ambrosius und Gaudentius ohne jede Polemik vorgetragenen Sätzchen weisen wohl eher auf eine vielleicht nicht unbeträchtlich über 390 hinausliegende Zeit, als auf eine Abfassung der Rede vor oder um dieses Jahr, in welchem die durch Siricius, Ambrosius und Hieronymus bezeugte Erregung über die Häresie eine so einfach thetische Aussprache der ihr entgegengesetzten kirchlichen Lehre kaum gestattet hätte.

Die Merkmale, welche die Exhort. sowohl betreffs ihres Alters, als der Benutzung ambrosianischer Schriften darbietet, beseitigen u. E. den Zweifel, ob die Termini confundere—separare inbezug auf Wesen und Personen in Gott als zuerst von ihr oder von Ambrosius gebraucht zu betrachten seien. Die Abhängigkeit von Ambrosius aber, welche nach dem angeführten Beispiel wohl auch hinsichtlich der übrigen Parallelen anzunehmen ist, die bereits von Caspari notiert

[1] Epist. 42 n. 4: Sed (Ioviniani) de via perversitatis produntur dicere: virgo concepit, sed non virgo generavit. Potuit ergo virgo concipere, non potuit virgo generare, cum semper conceptus praecedat, partus sequatur? — n. 5: Haec est virgo, quae in utero concepit, virgo, quae peperit filium. — n. 6: virgo concepit et genuit.

[2] MPL 20, 888 B: sine detrimento integritatis maternae nascitur, sine corruptela conceptus. — 899 C: si credimus conceptum virginis, credere debemus et partum. — 900 A: qui sine corruptela matris conceptus creditur, cur non sine corruptela editus praesumatur? incorrupta virgo peperit, quod intacta virgo concepit. — 934 A: quem pudico utero gestaverat, edidit, ut apud incorruptam tanti nominis matrem post divinum partum gloriosior integritas permaneret.

Cf. Altercatio Simonis et Theophili (ed. Bratke p. 18, 10): *Simon Iudaeus dixit:* Credo virginem, ut dicis, de spiritu concipere; agitur, si virgo potuit parere. — *Theophilus Christianus dixit:* Incredule, saxum deus rumpere potuit et aquam in satietatem producere; quanto magis deus iubere potuit, ut virgo partum ederet!

worden sind, gibt zugleich die Erklärung des Grundes, weshalb der Name des Ambrosius mit dem Titel der Exhort. verbunden wurde: derselbe ist — wie auch sonst oft in pseudonymen Schrifttiteln[1] — nur ein Hinweis auf die Benutzung von Schriften, welche ihm angehören. Diesen Sachverhalt deutet die ältere der beiden Wiener Hss., welche Caspari neben einer Karlsruher (Cod. Aug. XVIII)[2] zur Herausgabe verwendete, selbst an durch die Rubrik, die sich von erster Hand nach der Einleitung der Rede vor dem Text des Symbols findet: „Expositio Symboli secundum Ambrosium."

Mit Rücksicht auf unsere unmittelbare Aufgabe, die nur eine Untersuchung der Zeit der Exhort. erforderte, dürften wir hier schließen. Das Interesse, welches die Rede aber sowohl in symbolgeschichtlicher Hinsicht wegen des in ihr überlieferten Glaubensbekenntnisses, als in literargeschichtlicher Beziehung wegen ihres Zusammenhanges mit dem Traktat De Fide und den sog. Tractatus Origenis erweckt, mag es rechtfertigen, wenn wir des weitern auf die Fragen nach ihrer Heimat und ihrem Verfasser einzugehen suchen.

Wie schon bemerkt, glaubte Caspari sie wegen des Charakters des in ihr mitgeteilten Symbols einer italischen oder doch Italien benachbarten Kirche zuweisen zu sollen. Für diese Bestimmung können noch zwei andere Gründe angeführt werden. Erstens ist nämlich die Exhortatio, wie ebenfalls schon von Caspari hervorgehoben wurde, „ganz von dem Gegensatz zum Arianismus beherrscht": der letztere herrschte aber in der Zeit, in welche die Rede fällt, nur noch in Illyricum[3] und suchte seinen Einfluß auch in das benachbarte Oberitalien zu erstrecken. Nach Oberitalien,

---

[1] Vgl. oben S. 18 n. 1; S. 52. — Schermann (Die griech. Quellen des hl. Ambrosius in ll. III De Spir. S.) bemerkt (S. 58) über das 12. Buch De Trinitate des Ps.-Vigilius, daß in dasselbe viel aus griech. Schriftstellern hineingetragen sei, besonders aus Athanasius, und daß deshalb der unbekannte Verfasser „mit der Zuteilung der Schrift an den hl. Athanasius nur dessen Eigentum an derselben betonen wollte". Die Meinung, daß die Pseudonyma ihre Titel reiner Willkür verdanken, dürfte nicht immer begründet sein.

[2] Vgl. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole S. 60 n. 29.

[3] Vgl. oben S. 96 Note 4.

bezw. in das ihm nächstgelegene Gebiet möchte also wohl auch der Charakter der Rede selbst weisen. Zweitens bedient sich die Exhortatio in ihrer Einladung an die Competentes zur Entgegennahme des Symbolum (S. 187, 10) des Psalmwortes: „Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos" (Ps. 33, 12). Dieser Psalmvers hatte aber in der Traditio symboli des ambrosianischen Ritus noch im 11. Jahrh. seine besondere Stelle, indem er den Taufkandidaten vor Beginn der bischöflichen Symbolerklärung durch Kleriker vorgetragen wurde.[1] Daß sein Gebrauch bei dieser Gelegenheit alt ist, läßt der Ps.-augustinische Sermo 241 vermuten, in welchem die Einleitung der Symbolauslegung gleichfalls an ihn anknüpft. Da sich nun außerhalb der ambrosianischen Liturgie keine sicher erkennbaren Spuren[2] seiner Verwendung zeigen, so dürfte es naheliegen an eine Kirche im Bereich dieser Liturgie als die Örtlichkeit der Predigt zu denken.

Doch stellen wir vorläufig die Frage um die Heimat der Exhort. zurück, um zunächst die nach ihrem Autor ins Auge zu fassen. Kattenbusch hat auf Grund ihrer Zeitbegrenzung durch Caspari auf Gregorius von Eliberis geraten. Derselben Ansicht möchte vielleicht A. Wilmart O. S. B. sein, da er einmal von einer noch erhaltenen Predigt dieses selben

[1] Beroldus ed. Magistretti p. 94 s. — Mabillon, Museum Italicum, Tom. I pars II p. 108: In sabbato ante Dominicam Palmarum missa completa diaconus dicit excelsa voce ad cornu altaris: „Si quis catechumenus procedat." Tum: „Si quis Iudaeus procedat." Deinde: „Si quis paganus procedat." Postea: „Si quis haereticus procedat." Postremo: „Cuius cura non est procedat." His dictis canebatur cum infantibus Resp.: „Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos" etc. Haec pro traditione symboli, quae in recentioribus Missalibus amplius non comparent.

[2] Nach Kattenbusch I 193 sind die Ps.-augustinischen Sermone 240, 241, 243 „bis auf weiteres weder örtlich noch zeitlich zu fixieren". (Das oben berührte Moment ist von K. nicht in Rücksicht genommen.) II 16: „S. 240 und 241 gehören mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit nach Gallien . . , S. 241 übernimmt einen Satz aus Cassian." II 462: „S. 241 stellt den (Symbol-)Text als ganzen voran . . . Aus der älteren Literatur ist ihm darin die Exhortatio, die ich auf Gregorius Baeticus taufte, analog." — Die Kritik Kattenbuschs gegen Hahn, der die SS. 240—242 Italien zuwies, s. II 777 A. 29[b].

Gregorius spricht,[1] den er auch für den Verfasser der Abhandlung De Fide (M. 20, 31 ss.) und der sog. Tractatus Origenis hält. Daß diese zwei Schriften von demselben Autor stammen, dürfte Wilmart nachgewiesen haben.[2] Triftige Gründe scheinen auch für die Identifikation des Urhebers der Exhortatio und zunächst des Traktats De Fide zu sprechen:

a) Beide Werkchen geben in ihren Einleitungen in übereinstimmender Weise dem Gedanken Ausdruck, daß die (arianischen) „Häretiker" mit dem Munde durchgehends den gleichen Glauben wie die Katholiken bekennen, im Herzen aber dieses Bekenntnis durch eine andere Deutung der Worte fälschen. Ihren Trug erklärt der Verf. von De Fide zum Schutz argloser Seelen aufdecken zu wollen: er will denselben den Gegnern aber nicht bloß verdächtigend zur Last legen, sondern ihn aus ihrer Lehre selbst nachweisen. Auf den Umstand, daß das hinterlistige Verhalten der „Häretiker" aus ihrer eigenen Lehre offenbar werde, legt auch die Exhort. Nachdruck.[3] Die betreffenden Stellen lauten:

De Fide 34 A—C:

. . . Nihil enim periculosius his haereticis esse potest, qui cum integre per omnia decurrant, uno tamen verbo, ac si veneni gutta, meram illam ac simplicem fidem . . . inficiunt.

Qua de re non similitudo confessionis, sed sensus mentis est ponderandus, quo confessio ipsa firmatur . . .

Exhort. p. 188, 18 ss.:

Huius symboli forma multis etiam haereticis in specie confessionis videtur esse communis, sed impletur sermo, qui scriptus est: *Ore suo benedicebant et corde suo maledicebant* (Ps. 62, 5).

Nam eos, qui in superficie verborum symboli adumbratam speciem veritatis ore mentiri videntur,

[1] La tradition des opuscules de Foebadius etc. Wiener Sitzgsberichte, Philos.-hist. Klasse Bd. 159 S. 14 Note 1.

[2] Bulletin de Littér. ecclésiastique 1906 p. 279 ss.

[3] Dieselbe Anklage und dieselbe Widerlegungsart findet sich bei Faustinus, De Trinitate (MPL 13, 38 B/C): . . . sumpsi primum liquido palam facere, quomodo (Ariani) credant et quomodo sub ambiguitate sermonis simplices animas capiant, et tunc maxime, cum sub communi confessione impia sua verba commendant . . . Ariana impietas asserit multa nobiscum quidem iisdem sermonibus, sed non iisdem sensibus, cum ad divinae fidei confessionem vocatur . . . Vgl. Ambrosius, De Fide III 129: Venenatae sunt blanditiae perfidorum, tunc cavendae, cum id quod negant, praedicare se simulant. Sic decepti sunt et ante, qui facile crediderunt, ut ibi perfidiae laqueos inciderent, ubi fidem esse credebant.

Nec hoc quidem ego suspicione aut opinione collectum affirmo, nec, ut ipsi putant, academicus disputator assisto, ut simplices sensus verborum subtilitate contorqueam: sed ut contortos et pravos tenui argumento compositos in lucem cognitionis exponam . . .

detegit perversa doctrina et eorum, a quibus audiuntur, evidens et aperta subversio;

b) Als Motiv zum Widerstand wider den Irrglauben hebt der Verf. der Abhandlung den ewigen Tod der Irrenden hervor: dasselbe Moment berührt auch die Exhort.

De Fide 34 B:

Unde vehementer cavendum est, ne se vel sensibus vel auribus nostris huiusmodi aliquid latenter insinuet, quia nihil tam cogit in mortem, quam sub obtentu fidei fidem violare.

Exhort. p. 189, 4 s.:

quos uno gurgite communis error involvit, et inferni puteo mors una demergit.

c) Als den Kernpunkt der häretischen Bestrebungen bezeichnet die Abhandlung den Versuch, den Begriff der (gleichwesentlichen) Substanz aus der Lehre des Nicaenum über das Verhältnis von Gott Vater und Sohn zu verbannen (34 D): „Denique si diligentius et accuratius attendatis, cur voluerint de evangelica et apostolica fide et de patrum traditione substantiae nomen auferri, procul dubio probatis haeresim Arianam subtili compendio breviatam, sublato hoc nomine intromissam.“ Gegen einen dem ähnlichen Versuch wendet sich auch die Exhort. zu Beginn ihrer antihäretischen Polemik (189, 6): „omnipotentem Patrem non credere convincuntur, qui Filium a substantia Patris conantur abducere . . .“

d) Die Worte des Nicaenum, welche den Sohn „Gott von Gott, Licht vom Licht“ nennen, bietet die Exhort. (S. 192, 1) in der (gegenüber ex) seltener überlieferten Form: „deum de deo, lumen de lumine.“[1] Auf den Gebrauch der

[1] De — de gebrauchen Lucifer von Calaris (ed. Hartel 167, 19; 247, 16), Hilarius, Fragm. II n. 27 (MPL 10, 654 A), Leo M. Epist. 165 (MPL 54, 1159 B) die „Interpretatio (Symb. Nic.), quae dicitur Gallica“ ed. Turner, Eccl. Occid. Monum. iur. ant. Fasc. I pars II p. 174. Ex — ex haben Hilarius, De Syn. n. 84 (vgl. De Trin. VI 12), Rufinus, H. E.

Präposition de dringt aber die Abhandlung als den orthodoxen Ausdruck des nicänischen Glaubens, der von den Häretikern durch Einsetzung der Präposition ex und eine damit verknüpfte falsche Auslegung verderbt werde (38 D).[1]

e) Die „Geburt" des Sohnes wird in der Abhandlung zweimal mittels des in der kirchlichen Terminologie u. W. sonst ungebräuchlichen Substantivs „ortus" ausgedrückt: 34 D ortum ex nihilo — 35 C ortum ex tempore. Diesen Ausdruck verwendet auch die Exhortatio (193, 2): Quae enim (creatura) videre potuit ortum Filii Dei ex Deo.

f) Die Abhandlung betont mit Nachdrücklichkeit das Wort „katholisch" in dem Sinne eines die Gegner unausgleichbar scheidenden Gegensatzes: 33 A Quis autem catholicorum ignorat — 33 B Denique Patrem et Filium catholice nominamus — 34 C catholica ratione posuerunt — 48 C Sed absit, haeretice, ut sensus tuae iniquitas a catholicis admittatur. Dieselbe Emphase legt die Exhort. auf das Wort (190, 9): Nos itaque . . . depromimus catholicam confessionem . . .

g) Kattenbusch (Das Ap. Symb. II 74 A. 34) bezeichnet es als eine Eigentümlichkeit der Exhort., daß sie das Symbolum technisch u. a. „confessio fidei" nenne. Dieser Ausdruck ist auch eine dem Verf. der Abhandlung geläufige Benennung des Glaubensbekenntnisses[2] 34 B: non similitudo confessionis . . . quo confessio ipsa firmatur. — 39 B: per verisimilem confessionem . . . seducunt.

h) Die auf Christus angewandte Formel „deus dei filius"

---

c. 6 (MPL 21, 472 C), Cod. Can. Rom. Eccl. (MPL 56, 371 C) und alle übrigen von Turner a. a. O. veröffentlichten Formeln.

[1] In dieser polemischen Auseinandersetzung ist die Abhandlung, ebenso wie die gleichartige Polemik des Phoebadius contra Arianos c. 19 (MPL 20, 27 B. C) abhängig von Hilarius, Fragm. II n. 29.

[2] Auch Faustinus bedient sich des Wortes „confessio" im Sinne von Glaubensbekenntnis (s. oben S. 148 A. 3) und ebenso Ambrosius (De Fide III 132: Cur bono confessionis, Ariane, venena permisces . . .). Phoebadius bevorzugt „professio": MPL 20, 14 C per fraudem communis professionis — 15 B in hac fidei professione — 15 C in omni professionis suae corpore — catholicam professionem.

findet sich nach Bratke[1] u. a. in der Abhandlung De Fide, den sog. Tractat. Origenis, ferner im Athanasianum (n. 28), den Consultationes Zachaei und der Altercatio Simonis et Theophili. Sie zeigt sich auch in der Exhort. (S. 192, 4): Hoc Verbum, deus dei filius.

i) Für die Gleichwesenheit von Gott Vater und Sohn beruft sich die Abhandlung gegen die „Häretiker“ auf die der Ehre und Allmacht des Vaters geschuldete Anerkennung, daß Er nicht weniger als seine Kreaturen im wahren Sinne einen Sohn zu haben vermochte. Dieselben Gesichtspunkte macht auch die Exhort. geltend.

De Fide 44 C. D:

Illud ante cuncta metuentes (ne) . . . in invidiam recurrat auctoris interpolata nativitas [filii]; hoc enim placuit haereticis ut Deus ille omnipotens . . . degeneraret in filio, . . . quasi non potuerit Pater de semetipso talem habere, qualis et ipse est.

Exhort. S. 190, 16:

Neque enim sibi praestare potuit, quod creaturis suis . . . praestare dignatur, ut secundum genus suum ipse generaret? Hanc gloriam, ut ipse tantum, quod illorum profano ore sic dictum sit, dissimilem sibi gigneret[2] . . .

192, 13: quanto magis ipse omnium dominus et creator secundum genus suum genuit talem, qualis ipse est.

k) Die Abhandlung De Fide und die Tractat. Origenis schreiben nach der Art Tertullians Christus selbst die Erschaffung seiner Menschennatur im Schoße der Jungfrau in der Weise zu, daß der „Sohn Gottes“ als „Geist Gottes“ in sie eingegangen sei und seinen Leib in ihr gebildet habe.

---

[1] Epilegomena zur Wiener Ausgabe der Altercatio inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum. Wiener Sitzgsber., Phil.-hist. Klasse Bd. 158 (1904) S. 140.

[2] In den weiter folgenden Textworten ist eine verderbte Stelle, die das Verständnis hemmt. Die Worte lauten: „(gigneret) et maiestatis suae detrimentum operaretur in sua plebe, cum etiam hominibus confessione dederit filios Abrahae degeneres!“ Caspari vermutete als Sinn: „Da doch Gott den Menschen eingestandenermaßen („*omnium* confessione“) keine entarteten Söhne gegeben hat, indem er (Christus) von den entarteten Söhnen Abrahams, den Juden, erklärt, sie seien nicht seine Söhne (Joh. 8, 39 f.).“ Vielleicht ist statt degeneres nur zu lesen de genere esse, um den Gedanken des Redners richtig zu erfassen.

Da die Tract. Orig. den Ausdruck „Geist Gottes“ auch auf den „Hl. Geist“ anwenden, so findet man bei ihrem Autor eine leicht mißverständliche Gleichsetzung von Spiritus Dei = Filius Dei = Spiritus sanctus.[1] Die betr. Stellen beider Werke mögen den Gebrauch dieser Termini zeigen:

De Fide 48 A. B:

Nempe enim de Spiritu Dei virgo concepit, et quod concepit hoc peperit, id est Deum homini suo, ut iam dixi, sociatum, sicut ipse dixit: *Quod nascitur de carne caro est, et quod nascitur de spiritu spiritus est* (Ioh. 3, 6), quia Deus Spiritus est et de Deo natus est. Sicut et angelus ad Mariam virginem dixit: *Spiritus Dei veniet in te ... propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* (Luc. 1, 35).

Vides ergo ipsum Spiritum, id est Filium Dei venisse ad

Tractat. Orig. p. 209, 14 ss:

Sed fortassis aliquis dicat: si Spiritus Dei descendit ad virginem et Verbum caro factum est et habitavit in nobis, sicut scriptum est: *Spiritus Dei veniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (Luc. 1, 35), cur rursus in similitudine columbae advenit ad Dominum?

Accipite rationem, fratres, ut omne scrupulum quaestionis istius deponere possitis.

Filius etenim Dei ideo primum venit ad virginem, ut hominem sibi exinde in virginis utero plasmaret ...

[1] Den Gebrauch der Ausdrücke „Spiritus dei“ und „Spiritus sanctus“ als synonym mit „Filius Dei“ hat der Verf. aus Tertullian, Adv. Praxean c. 26 und 27 übernommen, wie schon die Übereinstimmung des Tertullian. Satzes (c. 27): „Certe enim de spiritu sancto virgo concepit, et quod concepit id peperit“ mit dem Text von De Fide 48 A zeigt. Bei Tertullian handelt es sich in jenen Kapiteln um den Nachweis, erstens daß „Vater“ und „Sohn“ nicht eine, sondern zwei Personen seien, zweitens daß dem „Sohn“ dieser Name nicht erst wegen seiner menschlichen Existenz, sondern bereits in seinem vormenschlichen persönlichen Dasein als „Geist Gottes“ zukomme. Für letzteres beruft er sich auf Luc. 1, 35 als eine Aussage des Niedersteigens von „Gottes Geist“ d. i. des „Sohnes“ zur Jungfrau (c. 26): „Spiritus Dei superveniet in te ... vocabitur filius dei.“ Bei der Behandlung dieser selben Stelle in c. 27 ersetzt er den Ausdruck „spiritus dei“ durch „spiritus sanctus“: „Certe enim de spiritu sancto virgo concepit, et quod concepit id peperit.“ Vom Hl. Geist im engeren Sinne, d. i. der dritten Person, spricht Tertullian nicht. Die Übertragung des Ausdrucks „Spiritus dei“ auch auf die dritte Person und die dadurch entstehende Mißverständlichkeit der Gleichung „Spiritus Dei = Filius Dei = Spiritus sanctus“ ist das Werk des unbekannten Verfassers. Die von ihm mit Vorbedacht angerichtete Verwirrung gibt ihm in den „Tractat. Origenis“ Gelegenheit zur Lösung des künstlich geschaffenen „scrupulum“.

virginem et inde Dei et hominis Filium processisse, nec tamen ipso indumento carnis Dei Filium esse mutatum . . .

Auch die Exhort. legt Christus selbst die Erschaffung seiner menschlichen Natur bei und zwar in der Art (S. 194, 12), „ut ineffabili generationis sacramento ipse esset in virgine creator sui [hominis], qui se per Spiritum sanctum operabatur creandum". Da die dem Worte nach dem „Hl. Geist" hier beigelegte Schöpfertätigkeit wiederum von Christus ausgesagt wird, indem „dieser in der Jungfrau weilend sein eigener Schöpfer war, der (= da er) durch den [nicht „mit dem"] den Hl. Geist seine Schöpfung bewirkte", so ist unter der Bezeichnung „Hl. Geist" nicht die dritte, sondern die zweite Person in derselben Weise verstanden, in welcher der Autor der Abhandlung und der „Tractat. Orig." diese Bezeichnung auf die zweite Person der Trinität anwendet. Der Erklärung der Menschwerdung liegt somit dieselbe Anschauung zugrunde, welche der Verfasser der Abhandlung und der Tractatus aus Tertullian geschöpft hat.

Aus diesen gemeinsamen Zügen scheint sich die Identität des Verfassers der Exhort. mit dem von „De Fide" und der „Tractatus Origenis" zu ergeben. Ein Vergleich der Exhort. mit den Tractatus vermag diese Auffassung auf Grund ihrer Übereinstimmung in folgenden Punkten zu bestätigen:

a) Die Exhort. hebt im Anschluß an den die Symbolerklärung einleitenden Psalmvers 33, 12: „Venite, filii, audite me, timorem Domini docebo vos" die innere Zusammengehörigkeit von Furcht Gottes und Glauben hervor, indem sie ausführt: „(docebo vos) timorem Domini hunc, qui castus et sanctus est: fons huius timoris est fides." Der Zusammenstellung dieser Tugenden begegnen wir auch zweimal in den Tractatus, nämlich bei Aufzählung der Gott wohlgefälligen Opfer (p. 108, 2): „Est et sacrificium timoris Dei et bonae credulitatis," und bei Benennung der Mittel, welche dem Schutz der Keuschheit dienen (p. 48, 10): „cui competunt et coaptata sunt in primis timor Dei et praeceptorum caelestium

cura, et animus propensior ad fidem et mens attonita[1] ad sacram divinamque religionem."

b) Zur Bezeichnung der Gottesmutter verwendet die Exhort. den Ausdruck mater virgo (s. oben S. 145): ebenso die Tractatus p. 209, 23. Außer bei Gaudentius (MPL 20, 934 A) kommt dieser Ausdruck u. W. zuerst in den Benedictionibus Patriarcharum des Rufin vor (MPL 21, 330 C).

c) Die Exhort. schiebt nach der Erklärung (194, 17): „Hunc Dominum maiestatis et perfectum deum secundum naturam et formam Dei Patris credimus, et perfectum hominem ex matre virgine" als Zwischensatz die Bemerkung ein: „de humano corpore vestimentum carnis assumpsit." Dieser Worte bedienen sich auch zweimal die Tractatus: einmal in ähnlicher Weise als Zwischenbemerkung (p. 51, 15): „spoliavit se carne, quam velut vestimentum assumpserat . . .", das andere Mal als eines Hauptsatzes, der das Thema der nachfolgenden Erörterung enthält (p. 203, 1): „Carnem etenim hominis obnoxiam peccatis sicut vestimentum adsumpsit."

d) In der Exhort. beginnt die Darstellung mit der allgemeinen Wendung (188, 18): „Huius symboli forma multis etiam haereticis . . . videtur esse communis." Dieselbe allgemeine Wendung kehrt in den Einleitungen und Ausführungen der Tractatus ständig wieder, z. B. 154, 17: multi sunt haeretici; 1, 9: multi sunt ineruditi homines; 86, 9: multa quidem praecepta sunt; vgl. u. a. 61, 8; 110, 1; 129, 7; 150, 20; 181, 3; 204, 1. Ebenso beginnt die Darstellung in „De Fide" (M 20, 34 A): „Multas quidem . . . haereses novimus." — Der Ausdruck für Krankheit ist in der Exhort. 194, 9: valetudo; ebenso in den Tractatus p. 65, 7; 91, 3; 206, 15. — Als Mittel der Satzverbindung fällt in der Exhort. der häufige Gebrauch der Partikeln itaque und ergo auf: 187, 4: Dicam itaque; 187, 10: Venite itaque; 190, 7: Nos itaque; 191, 4: Credimus itaque; 191, 12: Consubstantialem ergo; 191, 22: Credite ergo; 193, 5: Quid ergo; 194, 14:

[1] Dieser Ausdruck findet sich auch bei Gaudentius MPL 20, 899 A: „Sed iam quid Dominus ei responderit, attonitis mentibus audiamus," und bei Rufinus MPL 21, 303 B: „Propheta . . . attonitus dicit."

Itaque hunc; 196, 7: Nos itaque. Dieselbe Erscheinung ist in den Tractatus so überaus häufig, daß es sich gar nicht verlohnt Beispiele anzuführen, da jede Seite solche bietet.

Zu einer weiteren sachlichen und formalen Vergleichung der Exhortatio, der Abhandlung „De Fide" und der „Tractatus Origenis" wird sich später noch Gelegenheit ergeben. Die angeführten Momente glauben wir vorläufig für den Nachweis genügend, daß die Symbolerklärung als von demselben Autor herrührend angesehen werden darf, der als der Verfasser von „De Fide" und der Tractatus gilt.

Vermag uns nun eine gemeinsame Betrachtung der drei Werke etwas Näheres über die Zeit, die Heimat und die Person ihres Verfassers zu sagen?

* * *

Die Frage um den Autor der im Jahre 1900 von Batiffol und Wilmart herausgegebenen „Tractatus Origenis" hat die literarhistorische Kritik lange und eifrig beschäftigt und in einer doppelten Stellung der Parteien einen vorläufigen Abschluß gefunden. Weyman trat mit voller Überzeugung auf Grund von Indizien, die ihm das philologisch geschärfte Auge zu zeigen schien,[1] für Novatian als den Verfasser ein, und seiner Ansicht schlossen sich aus theologischen Erwägungen Haußleiter und Jordan an.[2] Morin riet zuerst auf Gregorius von Elvira;[3] diese Ansicht gab er zwar später auf wegen der von ihm entdeckten Abhängigkeit des Tractatus IX von einem Sermo des Gaudentius von Brescia,[4] doch kehrte er nachmals zu ihr zurück,[5] als Wilmart die Richtigkeit seiner ersten Hypothese erweisen zu können glaubte.[6] Letzterer machte die unverkennbare Zusammengehörigkeit einer Traktatenreihe über das Canticum Canticorum und der „Tractatus Origenis" geltend: da jene eine handschriftliche Bezeugung für Gregor von Elvira als den Verfasser bot, so erachtete W. jeden

[1] Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik XI 549.

[2] S. die Literaturangaben bei Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II 573 f.

[3] Revue d'histoire et de littér. relig. 1900, 145 ss.

[4] Revue Bénéd. 1902, 226 ss. [5] Ebenda 1907, 192.

[6] Bulletin de littér. ecclés. 1906, 233 ss.

Zweifel bezüglich des Anrechts Gregors auf die „Tractatus Origenis“ für ausgeschlossen. Für Morins und Wilmarts Meinung sprach sich sodann Lejay aus.[1] Letzthin ist endlich C. Butler O. S. B., der ehedem auf die Abhängigkeit des III. Tractatus von Rufins lateinischer Übersetzung der VII. Origenes-Homilie In Genesim aufmerksam gemacht hatte, ebenfalls der Gregorius-Hypothese, wenn auch mit gewissen Vorbehalten, beigetreten.[2] Es bestimmte ihn vornehmlich die von Wilmart dargelegte handschriftliche Bezeugung des Namens Gregors in der verwandten Traktatenreihe über das Canticum. Angesichts dieses Zeugnisses glaubte er die von ihm früher als weniger wahrscheinlich betrachtete Möglichkeit für begründet ansehen zu sollen, daß Rufin und die Traktatus aus einer gemeinschaftlichen Quelle, d. i. aus einer schon vor Rufin vorhandenen Übersetzung von Werken des Origenes geschöpft haben könnten. Die von Morin zuerst entdeckte und von De Bruyne O. S. B. in noch hellerem Lichte dargestellte Abhängigkeit der Tractatus von dem Sermo des Gaudentius[3] erklärt Butler dagegen als nach wie vor zu Recht bestehend. Sie bildet nach seinem Dafürhalten eine noch ungelöste Schwierigkeit gegen die Gregorius-Hypothese, über die auch das Auskunftsmittel der „gemeinsamen Quelle“ nicht hinwegzuhelfen vermöge. — Die Novatian-Hypothese ist nach den Vergleichen, welche Wilmart zwischen den „Tractatus Origenis“ und den Traktaten über das Canticum anstellte, nicht weiter verfochten worden.

Aus der Verwandtschaft von Form und Inhalt der „Tractatus Origenis“ mit der Abhandlung „De Fide (orthodoxa contra Arianos)“ glaubte Wilmart ferner die alte Streitfrage um den Ursprung dieser Schrift lösen und zugunsten Gregors von Elvira entscheiden zu können,[4] welcher früher schon öfter und in letzter Zeit besonders nachdrücklich von Morin[5] als ihr Verfasser bezeichnet worden war. Butler hält

[1] Revue Bénéd. 1908, 435 ss.
[2] Journal of Theological Studies 1909, 450 ff.
[3] Revue Bénéd. 1906, 169 s. [4] Bulletin p. 279 ss.
[5] Revue Bénéd. 1902, 229 ss. — 1909, 235.

den Nachweis Wilmarts für gesichert, daß beide Werke von demselben Autor stammen. Dieser Ansicht möchten auch wir beipflichten. Die zeitliche Ansetzung aber, welche Wilmart für „De Fide“ macht, scheint uns wenig begründet. Ohne einen anderen Beweis als eine Berufung auf seine „Übereinstimmung in der Altersfrage mit M. Gummerus (Die homousianische Partei bis zum Tode des Konstantius, 1900 S. 174 nebst Note 1)“ weist er die Schrift „dem Jahre 360 oder 361“ zu. Dieser Ansatz rührt von den Verfassern der „Histoire littéraire de la France“ I 2 (1865) S. 279 her, welche die Worte in „De Fide“ c. 4: „qui etiam nunc vi, ambitione exagitans turbas omnia“[1] mit Tillemont (IX 730) für eine Apostrophierung des Arianers Valens oder Ursacius hielten und daraus den Schluß auf Abfassung des Werkes gegen Ende der Regierung des Konstantius zogen. In der Tat sind jene Worte eine der vielen Entlehnungen aus dem „Opus historicum“ des Hilarius, welche sich der Verfasser von „De Fide“ erlaubt hat. Ein besonderes Interesse hat dieselbe dadurch, daß sie auch eine Benutzung des Fragmentum VII zeigt, während bisher nur Entlehnungen aus Fragmentum I und II nachgewiesen worden sind.[2] Die Stelle lautet in

De Fide MPL 20, 39 D:	Fragm. VII. MPL 10, 697 C:
At cum idem ipse sis, qui hic saepe convictus, saepe confessus, saepe negasti, saepe aliter	Catholica synodus patientiam habuit et piam (se) Ecclesia[m] totiens exhibuit iuxta Ursacium et Valentem,

[1] Wir geben diese und die folgenden Textstellen aus „De Fide“ nicht nach dem Druck bei Migne, sondern nach dem Cod. Bruxell. 953 (5606—10) saec. XI. Über diese Hs., bezw. ihre Stellung in der Überlieferung von „De Fide“ s. Wilmart, La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius etc. Wien. Sitzgsber. Bd. 159 S. 10.

[2] Vgl. B. Marx' Untersuchung in der Tübinger Quartalschrift 1906 S. 391 ff. und Wilmart in der Revue Bénéd. 1907, 304 s. Am selben Ort S. 160 vergleicht Wilmart die oben aus „De Fide“ angeführte Stelle mit einem Satz aus Hilarius, Ad Constantium lib. I n. 7: „At cum ipsi, qui tunc Ariani haeretici damnati sunt, rem exagitent, turbent omnia, omnesque ex potestate et ambitione corrumpant . . .“ Wir haben bei unserer Vergleichung die Parallele aus Fragm. VII wegen des Umstandes bevorzugt, daß in ihr, wie in „De Fide“, von dem öfteren Wechsel des Glaubensbekenntnisses die Rede ist. In Wirklichkeit mag die Stelle aus beiden Parallelsätzen kompiliert sein.

immutando damnatus es, qui etiam nunc vi, ambitione exagitans turbas omnia: quomodo me putas ignoscere tibi posse frequentius eadem retractanti?

Germinium, Gaium, qui totiens mutando quod crediderant, omnes ecclesias turbaverunt et nunc conantur haereticum animum suum inserere animis Christianis.

Die Nachahmung gestattet nicht, den zeitlichen Ursprung von „De Fide“ nach dem angeführten Abschnitt zu bestimmen. Daß das Werk jünger ist, als Wilmart annimmt, dürfte aus den nachfolgenden Parallelen hervorgehen, die eine Abhängigkeit sowohl der „Tractatus Origenis“ als der Abhandlung „De Fide“ von Gaudentius von Brescia und Chromatius von Aquileja zu bezeugen scheinen. Da die Benutzung des Gaudentius in dem Ps.-origenistischen Tractatus IX nach Morin nochmals durch De Bruyne dargestellt worden ist, so legen wir hier nur die Berührungen vor, welche sich zwischen Gaudentius und der Abhandlung „De Fide“ zeigen.

De Fide 33 B:	Gaudentius MPL 20, 882 A:
Et ideo unum deum confitemur, quia unitas maiestatis plurium vocabulo deos prohibet appellari.	
44 C:	
quia unitas maiestatis non sinit deos plurali vocabulo appellari.	quia deos non sinit dici unitas maiestatis.
45 B:	934 A:
Accedit ad causam, quia cum illapsus est in Mariam, cum virginis uterum opplevit, aliud utique ex illa, quam quod venerat, natum est.	quia non alius ex Maria natus est, quam qui per maternas illapsus aures uterum virginis opplevit.

Daß die Entlehnungen auf seiten des Traktates „De Fide“ liegen, dürfte die Verschiedenheit der letzten Phrase (virginis uterum opplevit) erkennen lassen. Bei Gaudentius steht dieselbe im Gegensatz zu dem vorangehenden Satzglied (per maternas illapsus aures) und dient dadurch dem Ausdruck des Gedankens von der in sich geistigen Empfängnis und der auf sie folgenden leiblichen Bildung des Gottessohnes in der Jungfrau; in „De Fide“ ist sie zu einem pleonastischen Nebensatz geworden, der in seinem Verhältnis zu dem voraufgehenden Nebensatz nur die Bedeutung einer rhetorischen

repetitio hat. Welche von beiden Formeln die primäre und welche die sekundäre sei, läßt u. E. die Verwischung von Form und Gehalt in „De Fide“ nicht zweifelhaft erscheinen.

Auf eine Benutzung der Sermone des Gaudentius möchten ferner folgende Parallelismen weisen:

42 D:

Quid est enim Filius de eo quod Pater est? aliud idem.

948 A:

Non est enim in Trinitate dominus et servus, deus et angelus, creator et creatura, sed est aliud idem: aliud persona, idem natura.

49 A:

Misit nobis Spiritum sanctum de propria sua et ipsa una substantia sua . . .

982 B:

Duplex est in Christo substantia: una propria, alia nostra iam sua, id est una dei, alia hominis.

Der Sinn des aus „De Fide“ zuletzt angeführten Satzes erhellt erst aus der Parallele bei Gaudentius; an sich ist er wohl ebenso schwer verständlich, wie die früher (S. 143) erwähnte Äußerung der „Exhortatio“ betreffs der Demut Christi ohne die Vergleichsstelle bei Ambrosius.

Nicht weniger deutlich, als die Spuren der Ausbeute aus Gaudentius, sind die Merkmale, welche in den „Tractatus Origenis“ und in „De Fide“ eine Verwertung des von Chromatius verfaßten Matthäuskommentars anzeigen.

Tractat. Origenis XV p. 164, 6:

Sed ne aliquis caelestium sacramentorum ignarus dicat: cur baptizatus est Christus, qui deus erat, cuius caro peccatum non fecerat, nec dolus in ore eius inventus est, cum baptismatis gratia non nisi ad remissionem peccatorum sit divinitus procurata?

Accipite rationem et intellegite ad hoc Dominum nostrum baptizari se a Iohanne voluisse, non ut remissionem peccatorum acciperet, qui peccatum non fecerat, sed ideo baptizari dignatus est, ut aquam ipsam suo lavacro sanctificaret.

Chromatius MPL 20, 329 A. B:

Tamquam si diceret [Johannes Bapt.]: Tu sine peccato, quia deus; quid vis a me baptizari? Non recuso obsequium, sed ignoro mysterium. Ego peccatores baptizo in paenitentiam: tu quid vis baptizari, qui non habes causam peccati? . . .

Quia ergo novum baptisma daturus erat ad generis humani salutem et remissionem peccati, prior ipse baptizari dignatus est, non ut peccata deponeret, qui peccatum solus non fecerat, sed ut aquas baptismi sanctificaret . . .

p. 162, 6:

(Elisaeus) propheta cum rogaretur a populo, ut aquas Hiericho steriles et malignas sanaret . . .

p. 163, 4:

(Elisaeus) non aliunde poterat quam de Christo, ut baptismatis eius in sacramento remedium quaereret. Vas etenim illud fictile figuram Christi portendebat . . . Salem autem ipsum Verbum Dei esse, sapientiam scilicet Patris, nulla est dubitatio; de qua sapientia beatus Paulus apostolus dicit: *Christus,* inquit, *Dei virtus est et Dei sapientia* (1. Cor. 1, 24). Unde et apostoli propter fidem, quam in Christo habebant, sal terrae sunt appellati.

339 A:

Cum in Iericho essent aquae malignae, quae steriles faciebant, petitus est sanctus Elisaeus propheta, ut iisdem aquis remedium salutare praeberet . . .

Quae aliter sanari vel remedium salutare accipere non poterant, nisi sal in vas fictile mitteretur, id est Dei Sapientia humanum corpus acciperet. Quae postquam (ad nos) pervenit, tunc omnium credentium natura, quae a fructu seminis sterilis erat, in fidei ac iustitiae fecunditatem mutata est.[1] Unde non immerito Dominus apostolos suos sal terrae appellat, quos divina ex se et caelesti sapientia replevit.

Welche von beiden Darstellungen als die frühere und als die Quelle der anderen zu betrachten sei, geht u. E. aus den Themen der letzten Abschnitte und der Art ihrer Ausführung hervor. Die Tractatus wollen die Wirkung der Taufe erklären und führen sie nach Analogie des vom Propheten durch Salzeinmischung geheilten Wassers auf das Herniedersteigen Christi als des himmlischen Salzes in das Wasser zurück. Ihre Bemerkung, daß aus der gleichen Ursache wie Christus auch die Apostel „wegen ihres Glaubens an ihn" Salz der Erde genannt worden seien, ist ein parenthetischer Zusatz, der außer Zusammenhang mit dem behandelten Gegenstand steht und den Grund der Zusammenstellung Christi und der Apostel unter dem Bilde des Salzes nicht recht deutlich macht. Anders ist es bei Chromatius. Sein Thema bildet die Auslegung des Wortes: „Vos estis sal terrae." Zur Erklärung desselben legt er an dritter Stelle dar, daß die Apostel wie Christus und von Christus mit dem Salz himmlischer Weisheit erfüllt wurden und so die an sich unfruchtbare Menschennatur zur Fruchtbarkeit des Glaubens

[1] Zu den letzten Worten vgl. Tractat. Orig. p. 156, 8: hominum . . . ferax iustitiae natura.

und der Gerechtigkeit führten. Zwecks Veranschaulichung dieses Satzes schickt er zunächst das Beispiel der vom Propheten durch das Salz gewirkten Wasserheilung vorauf und schließt logisch mit der Folgerung, daß die Apostel also mit Recht Salz der Erde genannt worden seien. Wenn die Tractatus nun ohne ersichtlichen Anlaß und äußeren Zusammenhang diese Folgerung ebenfalls in die von ihnen gebotene Darstellung des prophetischen Wunders einfließen lassen, so erweist sich wohl als die Quelle derselben der Text des Chromatius.

Daß aus demselben Born die Abhandlung „De Fide" geschöpft hat, vermag folgende Gegenüberstellung zu zeigen:

De Fide 32 C:	Chromatius 331 A.
Filium Dei non aliunde natum dixeram, quam proprie de Patre.	
35 D:	Filius unigenitus et verus et proprius non aliunde, quam de Patre natus.
non aliunde, quam de paterno pectore natum.	
50 A:	331 A/B:
quia nos Patrem verum Patrem confitemur et Filium Dei verum Filium Dei et Spiritum sanctum vere Spiritum sanctum credimus: tres personas unius substantiae et unius divinitatis confitentes.	ut verum Patrem, verum Filium, verum etiam Spiritum sanctum crederemus: tres personas, sed unam divinitatem Trinitatis unamque substantiam.

Wenn die vorgelegten Parallelen eine literarische Abhängigkeit der „Tractatus Origenis" und der Abhandlung „De Fide" von Gaudentius und Chromatius zu erkennen geben, so bezeugen sie zugleich, daß der Verfasser derselben wenigstens gleichaltrig, wenn nicht jünger als die Genannten und folglich auch als Rufinus gewesen ist. Der von Butler nachgewiesene übereinstimmende Passus im III. Tractatus und in der Origenesübersetzung des Rufin benötigt somit zur Erklärung seiner Übereinstimmung der Annahme einer von beiden Verfassern gemeinsam benutzten Quelle nicht: er darf vielmehr als ein sicheres Zeugnis der Abhängigkeit des Tractator von dem aquilejensischen Presbyter betrachtet werden.

Unterzieht man unter diesem Gesichtspunkt die Ps.-origenistischen Predigten aufs neue einer Vergleichung mit den Schriften des Rufinus, so findet sich die Erwartung nicht enttäuscht, daß wohl noch andere Parallelen die Entlehnung erhärten dürften.

In dem bereits erwähnten Tractatus XV, wie auch in Rufins „Commentarius in Symbolum Apostolorum" n. 23 begegnen wir einer Darlegung über die Taufe, welche das Wasser und Blut aus der Seitenwunde Christi auf die Existenz einer doppelten Taufe in der Kirche deutet, nämlich durch Wasser und Blut. In dem Kommentar wird diese Deutung als eine mögliche und annehmbare mit der Begründung hingestellt, daß beide Arten der Gnade „Taufe" genannt werden; in dem Traktat ist diese Erklärung ausgefallen und die Deduktion durch eine Affirmation ersetzt. Da beide Darstellungen sowohl ihren Ausgang von Joh. 7, 38 nehmen, als mit einem Vergleich von Christi und Adams Seite (costa) schließen, so wird man sie kaum für unabhängig voneinander halten können und wohl berechtigt sein, die Priorität des Kommentars zu vermuten. Der Kürze halber begnügen wir uns mit einer Anführung der Hauptsätze:

Comment. in Symb. MPL 21, 361 C:

Scribitur Iesus in latere percussus aquam simul et sanguinem profudisse. Hoc quippe mysticum est . . .

Potest tamen etiam inttellegi illud, quod duplicem gratiam baptismi figuraverit: unam, quae datur per aquae baptismum, aliam, quae per martyrium sanguinis profusione quaeritur. Utrumque enim baptismum nominatur.

Tractat. XV p. 165, 18 sqq.:

Quis etenim nesciat Dominum . . . cum in crucis ligno suspensus fuisset, non tantum de vulnere lateris sui sanguinem, sed aquas largo cursu manantes profudisse, ostendens sponsam, id est ecclesiam, exemplo protoplastorum de latere suo constare, sicuti constitit et Eva de costa Adae, habentem scilicet duo baptismata, id est aquae et sanguinis, unde fideles in ecclesia et martyres fiunt.

Einen anderen Vergleichspunkt bietet Tractatus XIV, in welchem die Anfrage des Johannes an Christus: „Tu es, qui venturus es, an alium exspectamus?" (Luc. 7, 20) als eine Bitte des Täufers an den Herrn ausgelegt wird, seine Ankunft

wie in der Welt, so auch in der Unterwelt zu melden. Daß dieser Sinn in der Frage liege, ergibt sich dem Tractator aus der Gewißheit, mit welcher Johannes vorher auf Christus als den Messias hingewiesen habe: dieselbe zeige, daß er nicht etwa aus Zweifel an seiner Person die Anfrage stellte. Auf die gleiche Exegese stoßen wir in dem Origenes fälschlich beigelegten und von Rufin ins Lateinische übersetzten „Adamantius" sive Dialogus de recta fide.[1] Da hier der Schwerpunkt aber auf dem Nachweis ruht, daß die Frage des Johannes wirklich jenen Sinn habe, welcher im Traktat wie der von selbst gegebene vorgetragen wird, so dürfte der Dialog als die Vorlage des Traktats zu betrachten sein. Ein Blick auf die Stellen wird dies noch deutlicher machen:

Tractat. XIV p. 155, 11 sqq.:

Denique cum Iohannes in Herodis carcere teneretur, sic mandat ad Dominum: *Tu es, qui venturus es, an alium exspectamus?* Sed venturum dicebat ad inferos, ubi ipse praecursurus erat. Ceterum in saeculo iam eum venisse dinoverat, iam et populo eum monstraverat dicens: *Ecce agnus Dei, ecce qui aufert peccatum mundi!* Et ideo dicit, cum utique et ad inferos deberet adventum ipsius nuntiare, ut ex auctoritate Domini praemissus, non sua praesumptione adventum illius indicaret.

Dialogus I c. 26 (Caspari p. 33):

Adamantius dixit: Si de Christo interrogaret Iohannes, dixisset utique: *Tu es Christus?* nunc autem dixit: *Tu es, qui venturus es?* quod utique non est prudentis praesenti alicui dicere: *Tu es?* qui iam dixerat de eo: *Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi!* Non ergo interrogabat, quia ipse est, sed, quia praecursor erat eius, interrogabat, si etiam ad inferos ipsi praecederet?

Mag es sich auch nicht beweisen lassen, daß der Verfasser des Traktats die lateinische Übersetzung und nicht das Original verwendete, so spricht für die erste Annahme wegen der übrigen Beziehungen der Traktate zu Rufin immerhin die größere Wahrscheinlichkeit.

Als ein drittes spezifisch übereinstimmendes Moment zwischen den Tractatus und Rufin sei der Beweis für die Auferstehung des Leibes erwähnt. Im Tractatus XVII beruft sich der Autor für dieselbe auf die Gemeinsamkeit der Natur

[1] Edid. Caspari, Kirchenhistor. Anecdota I S. 1 ff.; edid. van de Sande-Bakhuyzen, Leipzig 1901 (S. 50/51).

und stützt auf dieses tertium comparationis zwischen Christus und uns die Folgerung, daß auch unser Leib, wie der Leib Christi, wieder belebt werden müsse. Seine Worte sind (p. 184, 12): „ipsum enim, quod cecidit in mortem, quod iacuit in sepultura, id est caro hominis, quam Dei sermo susceperat ipse, rursus resurrexit in Christo." Unter Anwendung desselben tertium comparationis und zum Teil desselben Wortlauts, aber mit deutlicherer Bezeichnung des Sinnes, welcher in dem Ausdruck „cadere in mortem" liegt, handelt Rufin von der Auferstehung des Leibes im Comment. in Symb. (MPL 21, 365 A): „Igitur consummatam passionibus carnem humanam, quae in mortem ceciderat per protoplasti lapsum, resurrectionis virtute reparatam in dextera Dei sedens in altissimis collocavit." Der identische Beweisgang scheint Bürge für den nicht durch einen Zufall hervorgerufenen identischen Wortlaut zu sein. Da nun die besondere Bedeutung der gemeinsamen Phrase „cadere in mortem" als eines Ausdrucks für den rechtlichen Anheimfall des Menschen an den Tod nur im Kommentar entwickelt ist und somit hier der frühere Gebrauch derselben vorzuliegen scheint, so möchte die Benutzung derselben Phrase im Traktat auf einer Benutzung des Kommentars beruhen.

Die vorgelegten Momente dürften zur Bestätigung des von Butler geführten Nachweises genügen, daß die „Tractatus Origenis" u. a. auch von Rufin abhängig sind.

Zur Umgrenzung ihrer Entstehungszeit bietet die von Wilmart zuerst gewonnene Erkenntnis eine Handhabe, daß die Tractatus und „De Fide" Werke eines Autors sind. Die Ballerini haben schon bemerkt,[1] daß sich Augustin in der vor dem J. 413 geschriebenen Epistola 148 n. 10 auf die Abhandlung „De Fide" bezieht und in der Wiedergabe einer Stelle derselben einige ihrer Ausdrücke wörtlich gebraucht. Aus dieser Anführung erhellt, daß der Verfasser der Werke, weil zwischen Rufin und Augustin stehend, ein Zeitgenosse beider ist und folglich seine schriftstellerische Tätigkeit zu Beginn des 5. Jahrh. übte.

[1] Observationes in Dissert. XIV Quesnelli § 1. MPL 56, 1067.

Wird es vielleicht möglich sein, seine Persönlichkeit noch zu bestimmen?

* * *

In dem erwähnten Schreiben nennt Augustin als den Autor von „De Fide" einen „Gregorius sanctus episcopus Orientalis". Daß er an Gregor von Nazianz denkt, kann keinem Zweifel unterliegen, da er sich öfter auf ihn und zwar unter der bloßen Bezeichnung „sanctus Gregorius" oder mit der Beifügung „de partibus Orientis" beruft.[1] Die Werke desselben hatte er in der von Rufin gefertigten Übersetzung in Händen.[2] Von dieser Übersetzung erklärt Rufin selbst in seiner Historia ecclesiastica (II, 9) bei Nennung der beiden Kappadozier Gregor und Basilius, daß sie „etwa zehn" (denas ferme) Reden des einen und anderen umfasse; in der Vorrede zu den von ihm übersetzten Homilien des Basilius gibt er die Zahl dieser genauer auf acht an. Zehn Reden Gregors in der Übersetzung Rufins finden sich auch heute noch in Handschriften verbunden und unter ihnen erscheint bald an vierter, bald an vorletzter Stelle der Traktat „De Fide".[3] Wenn Augustin denselben nun unter dem Namen Gregors las und ihm die Werke Gregors in der Übersetzung Rufins vorlagen, so ist es angesichts der auch heute noch vorhandenen handschriftlichen Zusammenstellung des Traktats mit den Reden Gregors wohl keine haltlose Vermutung, daß diese Verbindung schon in dem Codex Augustins bestand. Nimmt man hierzu die Erklärung Rufins, daß er „etwa zehn" Reden Gregors übertragen habe, und zieht man in Betracht,

[1] S. den Mauriner-Index zu Augustins Werken s. v. Gregorius episcopus Orientalis.

[2] Augustinus, Contra Iulianum Pelagianum I 15 (V): „Sed non tibi deerit magni nominis et fama celeberrima illustris episcopus etiam de partibus Orientis, cuius eloquia ingentis merito gratiae etiam in linguam latinam translata usquequaque claruerunt. Sedeat ergo cum istis patribus etiam sanctus Gregorius . . ." Daß Augustin hier von der Übersetzung Rufins spricht, beweist die wörtliche Übereinstimmung seiner Zitate mit dem von Rufin gegebenen lateinischen Text.

[3] Vgl. Rufini Vita c. VIII MPL 21, 188 und Wilmart, La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius etc. p. 20 ss.

daß die Zehnzahl sich unter Einrechnung von „De Fide“ erfüllt, so ist es schwer dem Schluß auszuweichen, daß Rufin selbst den Traktat der Sammlung einverleibte. Ein Vermuten, daß er nur irrtümlicherweise eine Gregor nicht angehörende Rede den übrigen zugesellt hätte, ist nicht wohl möglich, da er sicher war, „De Fide“ nicht übersetzt zu haben. Ebenso unzulässig scheint die Annahme, daß Rufin den Traktat nicht als ein Werk der jüngsten Zeit gekannt haben sollte, in welchem noch die Schriften seiner nächststehenden Freunde, d. i. der Bischöfe Gaudentius von Brescia und Chromatius von Aquileja verwertet waren. Wenn er aber über ein solches Werk überhaupt frei verfügen, d. h. ohne Furcht vor Einspruch des Verfassers es in eine Sammlung von Reden Gregors einreihen konnte, so hat er gewiß nicht ohne Zustimmung des Autors gehandelt. Wem hätte er mit einer solchen Einschiebung aber wohl einen Dienst erweisen können oder mögen?

Die voraufgegebenen Erwägungen machen uns geneigt in Rufin selbst nicht nur den Einsteller der Schrift „De Fide“ in die Sammlung der Reden Gregors zu erkennen, sondern ihn auch als ihren Verfasser zu betrachten. Damit müssen wir ihn aber zugleich als den Urheber der „Tractatus Origenis“ anerkennen. Trotz einiger Gründe, die hiergegen geltend gemacht werden könnten,[1] glauben wir sowohl in den „Tractatus“, als in „De Fide“ genügend feste Anhaltspunkte zu finden, um die Ansicht von der Abfassung beider Werke durch Rufin nicht zu verwerfen.

Jedem Leser der Tractatus X—XX werden die rhetorischen Auslassungen auffallen, mit welchen der Prediger des öfteren seinen Mangel an Begabung und Sprachgewandtheit gegenüber der Größe der von ihm zu behandelnden Stoffe betont. Außer der gelegentlichen Streifung dieses locus

[1] Der schwerwiegendste dürfte in jener Zuweisung des Hebräerbriefes an Barnabas liegen, welcher wir in den „Tractatus“ p. 108, 7 begegnen, während Rufin ihn als paulinisch bezeichnet. Daß die Ansichten über den Brief zu Ende des 4. Jahrh. schwankten, ist bekannt. Über das noch nicht gefestigte Ansehen desselben und die Meinung, daß er von Barnabas herrühre, berichtet Philastrius, Haer. c. 89.

communis im Eingang der Traktate X und XVI ist die ganze Einleitung der Traktate XIV, XVIII und XX auf dieses Thema aufgebaut. Unter den altkirchlichen Schriftstellern aber ergeht sich keiner mehr in Beteuerungen solcher Art als Rufin: ein Blick in die Einleitungen seiner Schriften zeigt, wie dieselben zum eisernen Bestand seiner Vorbemerkungen gehören und einen nicht unansehnlichen Teil derselben füllen. Einer näheren Beachtung dürfte nun zunächst der Umstand wert sein, daß der Prediger und Rufin in gleicher Weise Geschmack an den Bescheidenheitsäußerungen bekunden, mit welchen Gaudentius seine erste Rede als Bischof beginnt: wie nämlich jener dieselben in der Einleitung des Tractatus XVIII zum Vorbild nahm, so hat dieser sie zu Anfang des „Commentarius" in Symbolum nachgeahmt. Eine Gegenüberstellung wird den Parallelismus der Abschnitte erkennen lassen:

A. Gaudentius MPL 20, 955 sqq.:

Imperitiae meae conscius . . . silendi licentiam . . . postulabam . . .

Sed beatus pater Ambrosius ceterique venerandi antistites sacramento, quo temere vos ipsos obligastis, adstricti tales ad me epistolas . . . miserunt . . .

Cogor enim seniorum praecepto obsequi ultra vires meas . . .

audeo . . . vestris auribus inferre sermonem, quem idcirco forsitan patienter accipitis, quoniam populo Christi utile videatur obedientiam . . . exemplo discere praedicantis.

Rufinus MPL 21, 335 B:

Mihi quidem, fidelissime papa Laurenti, ad scribendum animus tam non est cupidus, quam nec idoneus . . .

Sed quoniam, ut cum venia tui dixerim, temere in epistola tua per Christi me sacramenta, quae a nobis maxima cum reverentia suscipiuntur, adstringis, ut aliquid tibi de fide . . . componam, quamvis supra vires nostras sit pondus praecepti . . .

tamen . . . dicere aliqua obedientiae magis reverentia, quam ingenii praesumptione tentabimus.

B. Gaudentius ibid.:

Metuo enim primum, ne virtus verborum caelestium exiguitatis meae sermone tenuetur.

Intuemini ergo quid patiar, qui cum loqui nesciam, tacere non possum. Cogor enim

Tractatus p. 191, 8 sqq.:

. . . proinde verendum mihi est, ne tam inlustres et beatissimorum martyrum titulos inopia sermonis imminuat.

Sed quid faciam, dil. fr., cum hinc me honor diei cogat facere sermonem, inde vero altitudo reprimat

seniorum praecepto obsequi ultra vires meas, nec facultatem silendi habens, nec facundiam proloquendi . . .

audeo in verba prorumpere ac tenuem vestris auribus inferre sermonem.

confusam gaudio mentem. Proinde in utroque pectoris mei fluctibus volvor: nec dico quod sentio, et tamen silere non possum . . .
audeo publicare, sed exilis et tenuis loquendi impedior parvitate.

Vergleicht man ferner die von Rufin in anderen Schriften gebrauchten Wendungen über die Mangelhaftigkeit seiner Auffassung und die Ungelenkheit seiner Sprache mit den Erklärungen des Predigers, so findet man bei beiden eine ganz gleichartige Variation dieses Themas:

Rufinus MPL 21, 311 (21):

. . . signum tibi imperitiae meae et ineruditi sermonis semel atque iterum dedi . . .

(389) Quamvis ad tantarum rerum narrationem minus idonei simus, nec dignum videatur ingentium rerum exiguos ac parvos fieri auctores praecelsasque virtutes humili narrare sermone: tamen, quoniam fratrum caritas . . . exposcit . . .

Tractatus p. 207, 14:

Ita et ego, sanctissimi fratres, quia sum imperitus in verbis et rustico agrestique sermone de tantarum rerum magnitudine sufficienter dicere nihil possum, deberem a caritate vestra veniam postulare, ut lectionem hanc silentio praeterirem, ne nostri vani sermones, tenui adadmodum fonte scientiae prorumpentes, rei magnitudine . . . superati, tam grandia atque sublimia praedicare non possint.

Die in der drittletzten Zeile der Tractatus ausgelassenen Worte enthalten ein vom Meer entnommenes Bild: „(ne) rei magnitudine tamquam perfusi aequoris mole superati . . .“ Desselben Bildes bedient sich Rufin in einem gleichen Zusammenhang in der Vorrede, die er seiner Übersetzung von Origenes' Kommentaren zum Römerbrief voraufschickt (MPL 21, 185 A): „in quibus (commentariis) ille dum sectatur Apostoli sensum, in tam profundum pelagus effertur, ut metus ingens sit illuc eum sequi, ne magnitudine sensuum velut immanitate opprimar undarum.“

311 (21. II.):

Si quid sane temeritatis in facto est, quod cum minus idonei simus, tam magna contingimus . . .

p. 152, 3:

Non sum quidem ignarus, dil. fr., possem temeritatis culpam incurrere, qui de tanti sacramenti

dispositione ausus sum facere sermonem. Etenim si sublimia humiliter, grandia tenuiter disputemus . . .

336 B:

. . . dicere aliqua oboedientiae magis reverentia, quam ingenii praesumptione tentabimus.

p. 105, 8:

Attamen ego non ingenii mei, sed divinae pollicitationis fiducia fretus . . . audeo . . . facere sermonem. (Vgl. 152, 12.)

Zu den Ausdrücken der Bescheidenheit über eigenes Können gehört bei beiden auch der Gebrauch der restringierenden Phrase „soviel ich vermochte", oder „soweit meine schwache Einsicht gestattete":

p. 105, 8:

(311. 21) ut potui. — (307 C) prout potuimus sentire. — (318 B) ut potuimus.

ut potui, et puto, ut debui (ebenso 404, 17).

(209 III.) quantum ergo vel mediocritas intellegentiae nostrae valet.

(p. 57, 4) prout mediocritas intellegentiae sinit.

Die Wendung „ut potui, et puto, ut debui" findet man in anderer Wiedergabe bei Rufin gegen Schluß der Übersetzung der Klementinischen Rekognitionen (MPL 21, 186 A): „Haec enim solum vobis de Pentateucho vel de reliquis apostoli Pauli epistolis, quae possumus Domino protegente, debemus."

Ein weiteres gemeinsames Moment zwischen dem Tractator und Rufin ist der häufige Hinweis beider auf den in den Büchern des A. T. enthaltenen dreifachen Schriftsinn, nämlich den geschichtlichen, der das Vergangene berichte, den prophetischen oder geistlichen, der die Erfüllung im N. T. vorherverkünde, und den moralischen, der auf die Besserung des Lebens abziele. Vgl. Tractat. p. 44 sq. 76. 117. 141. 152. 169; Rufin col. 299 IV. 307 n. 6 und die einzelnen Abschnitte im 2. Buch der Benedict. Patriarch. col. 313 sqq.

Den größeren Wert legen beide auf die Erkenntnis des geistlichen Sinnes:

Rufinus col. 321 B:

magis quae scripta sunt ad spiritalem intellegentiam mihi

Tractat. 76, 10:

Sed hoc magis laborandum est mihi, dil. fr., ut vim, rationem atque

videntur aptanda. (324 D) Sed verior est spiritalis intellegentia.

mysterium lectionis secundum spiritalem intellegentiam disseram.

Der übrige Inhalt der Tractatus endlich zeigt nähere Berührungen mit den Schriften Rufins u. a.

a) in der Auslegung der Benedictio Iudae (Tract. p. 66 sqq.; Rufin col. 301 sqq.): die Verwandtschaft tritt hier vor allem im Gebrauch derselben Schriftstellen hervor;

b) in der Erwähnung der Anthropomorphiani (T. p. 2, 20; R. 554 A, 555 C, 556 A) und der Patripassiani (T. p. 33, 11 — vgl. Proleg. p. XX —; R. 344 B);

c) in der konkreten Vorstellung von der Gestaltung des Menschenleibes durch Gottes eigene Hände (T. 159, 23; 187, 13. R. 351 B/C; 385 C);

d) in der Betonung der Identität des getöteten und wiederbelebten Leibes Christi als des Zeugen für unsere Auferstehung:

549 D:

in ea ipsa carne, qua passus est, resurrexit a mortuis, propter quod et resurrectionis spem humano generi tribuit.

p. 187, 5:

in eadem carne passus resurrexit, ut in suo corpore formam resurrectionis nostrae ostenderet.

e) in der Lehre, daß der Hl. Geist einem jeden nach dem Maße seines Glaubens verliehen werde:

330 B:

Unusquisque secundum mensuram fidei suae recipit gratiam Spiritus.

p. 209, 4:

sensus hominis tantum percipiet Spiritum, quantum ipse pro habitu suo et fide capere et haurire voluerit.

Die angeführten Züge dürften eine identische Charakterrichtung und Geistesbildung des Tractators und Rufins erkennen lassen. Zieht man hierzu die Tatsache in Betracht, daß beide derselben Zeit angehören und in ihrer schriftstellerischen Tätigkeit sowohl aus denselben zeitgenössischen Werken schöpfen, als auch untereinander vielverzweigte geistige Beziehungen zeigen, so scheint der Schluß auf ihre Identität naheliegend. Ist aber Rufin der Verfasser der Traktate, so muß die Heimat derselben Oberitalien sein. Dies hat in unabhängiger Weise von der Frage um den

Autor schon früher De Bruyne zu zeigen unternommen (Revue Bénéd. 1906, 183 ff.). Sein Ergebnis stimmt zu der Folgerung, zu der wir selbst oben (S. 146 f.) in der Untersuchung über Zeit und Heimat der „Exhortatio“ gelangten.

Werfen wir nun einen Blick auf die Abhandlung „De Fide“ und die „Exhortatio“, um an Art und Inhalt derselben unsere Auffassung betreffs der Person des Verfassers nachzuprüfen.

Der Autor von „De Fide“ bemerkt dreimal, daß die Wesenseinheit von Vater und Sohn von „den Propheten“ gelehrt werde:

MPL 20, 33 B: non aliunde quam de ipso uno Patre Dei Filium novimus, perinde unum Deum dicimus. Hoc enim prophetae, hoc apostoli tradiderunt . . .

41 A: Cum ergo hanc unitatem substantiae in Patre et Filio non solum prophetica, sed et evangelica auctoritate cognoscas . . .

24 A: Ideo (deus) praemonuit, ut . . . verum Filium de vero Patre cognoscas . . . Hoc enim prophetae, hoc apostoli praedicarunt.

Derselben Anschauung begegnen wir bei Rufin. Im ersten Buch der Apologie erklärt er (MPL 21, 549 C): Nos autem, sicut traditum est nobis a sanctis prophetis, ita tenemus: quod sancta trinitas coaeterna sit et unius virtutis atque substantiae . . .

Zu Anfang von „De Fide“ bezeichnet der Autor die große Nachfrage, welche nach seinem libellus entstanden sei, mit den Worten (31 C): multi eum vel legere vel describere voluerunt.

Dieselbe Ausdrucksweise verwendet Rufin in der Apologie bei Wiedergabe jener Beschwörungsformel, welche er einst seiner Origenesübersetzung vorangestellt habe (M. 21, 553 A): „Omnem sane, qui hos libros vel descripturus est vel lecturus, in conspectu Dei P. et F. et Sp. s. contestor . . .“

Jene Beschwörungsformel bezweckte vor Änderungen und Fälschungen des Textes abzuschrecken, durch die der gute Name des Übersetzers, wie er fürchtete, an Ansehen leiden würde. Eine solche — in der altkirchlichen Literatur

sonst kaum vorkommende — Beschwörungsformel findet sich auch zu Schluß von „De Fide“ (50 A): „Haec qui legis, per Deum obsecro, ne simplicitatem sensus in ambiguum torqueas . . .“ Daß sie ganz im Geist des nach üblen Erfahrungen vor Mißdeutungen seiner Rechtgläubigkeit sehr scheuenden Rufin liegt, bedarf kaum der Erklärung.

Vor Veröffentlichung des libellus hatte der Autor denselben, wie er berichtet (31 B), zur Begutachtung doctis viris et prudentibus unterbreiten lassen. Auch diese Phrase treffen wir öfter bei Rufin. In seiner Apologie schreibt er (M. 21, 572 B): „Et miror, quomodo isti prudentes et eruditi viri, qui haec eius (Hieronymi) legunt scripta . . .,“ und ebenso in der Übersetzung der Dialoge des „Adamantius“ (ed. Caspari p. 4): „peridoneum puto prudentem hunc et eruditum virum.“

Seinen Gegner Hieronymus apostrophiert er in der Apologie mit den Worten (M. 21, 584 A): „Quomodo ergo pro his dictis tibi venia dabitur poenitenti . . .?“ Dieselbe Form der Invektive zeigt die Stelle, welche Hieronymus aus der Streitschrift Rufins wider ihn eigens aushebt (MPL 23, 462 B): „Tu, qui tot disciplinarum oculis vigilas, quomodo venia donandus es . . .?“ In derselben Art apostrophiert auch „De Fide“ den Gegner (39 D): „Quomodo me putas ignoscere tibi posse frequentius eadem retractanti?“

Mit besonderem Nachdruck weist der Autor von „De Fide“ auf die schlichte Aufrichtigkeit seines Sinnes und seiner Worte hin (33 D simplicitas verborum, 50 A simplicitas sensus mei), hinter welcher kein Arg und kein Trug liege; eine solche Gradheit will er auch von dem Gegner (39 D): „Ignoscerem tibi, si hoc simpliciter diceres, si rationem rei velles scire . . .“ Diese Betonung von Einfachheit und Gradheit ist aber Rufin eigen. So bemerkt er, um nur dieses Beispiel anzuführen, im Vorwort seiner Übersetzung der Homilien des Origenes (M. 21, 184 A): „Hoc sane beneficii praestabit haec lectio, quod absque labore lectoris intellegentia eius in propatulo habeatur, quo scilicet vitae simplicitas sensu lucido ac simplici sermone doceatur, ex quo prophetia pervenire . . . etiam ad religiosas feminas possit et

excolere simplices mentes.“ Auf die von ihm grundsätzlich hochgehaltene simplicitas spielt auch Hieronymus ironisch im dritten Buche seiner Streitschrift mit dem Bemerken an (M. 23, 471 B): „Simplicitatem, quam omnes praedicant, non ignoro.“

Aus dem Streben nach Wahrheit und Ehrlichkeit fühlt sich der Autor von „De Fide“ ferner verpflichtet, dem Gegner nichts fälschlich zur Last zu legen (34 C: nec hoc ego suspicione aut opinione collectum affirmo), oder bloß verdächtigend aufzubürden (35 A: Non iam tam suspectum, quam manifestum omnibus esse debet . . .).

Ebenso erklärt auch Rufin in seiner Auseinandersetzung mit Hieronymus handeln zu wollen (M. 21, 587 A): „Nihil enim ex livore vel invidia confictum proferam,“ während er aus jenem anderen Verfahren dem einstigen Freunde einen Vorwurf macht (598 C): „et nos quidem etiam ex suspicionibus condemnat.“

Von charakteristischen Formeln begnügen wir uns eine einzige instar omnium anzuführen, nämlich den Gebrauch der überleitenden Worte „vides ergo“. Dieselben finden sich in „De Fide“: 35 A. 42 B. 43 B. 47 A. 48 B; in den „Tractatus Origenis“ (videtis ergo, bezw. videamus ergo): p. 7, 9. 8, 1. 21, 16. 63, 7. 182, 1; bei Rufin in der Übersetzung der Dialoge des „Adamantius“ p. 19. 28. 117. 127; in der Apologie 554 B. 575 C; in der Symbolerklärung 349 C.

Aus diesen Einzelheiten dürfte neben dem früher Gesagten eine Beglaubigung für die Abfassung des Traktats durch Rufin zu entnehmen sein. Auch in der kurzen „Exhortatio“ bieten sich Züge dar, welche einen unmittelbaren Vergleich mit der Art der Werke Rufins gestatten.

Daß Rufin in seiner Symbolerklärung einen weitgehenden Gebrauch von den Katechesen Cyrills von Jerusalem gemacht hat, haben schon die Mauriner in den Noten ihrer Ausgabe vermerkt. Auch unsere Symbolrede stützt sich auf Cyrill. Dies zeigt sich schon in ihrer Ausführung über die nicht bloß den Kreaturen, sondern a fortiori Gott zukommende Vaterwürde:

Catech. VIII c. 3:	Exhort. p. 190, 15:
τὸν γὰρ τοῖς πᾶσι τὸ γεννᾶν χαριζόμενον, τοῦτον τῆς τοιαύτης ἀξίας ἀποστερεῖν ἀνόσιον.	Neque enim sibi praestare potuit, quod creaturis suis . . . praestare dignatur, ut secundum genus suum ipse generaret?

Aus Catech. XI c. 11 ist ferner die ganze Erörterung der Exhort. p. 192/93 entnommen, in welcher die Unmöglichkeit eines Verständnisses betreffs der Geburt des Sohnes aus dem Vater aus der zeitlichen Posteriorität aller Kreatur gefolgert wird.[1]

Sachlich, bezw. formal stimmen die Exhortatio und Rufin in folgenden Punkten überein.

Beide bezeichnen das apostol. Symbolum mit dem (sonst nur aus Ambrosius belegten) Ausdruck signaculum fidei. Vgl. Exhort. p. 187, 13: „Symbolum enim signaculum fidei nostrae et confessionis est titulus"; Rufinus M. 21, 543 C: „signaculum fidei . . . (Aquileiae) consecutus sum."

Die Exhort. preist Christus als den Befreier der Christen aus dem Dunkel des Irrtums mit den Worten des „Benedictus" (p. 190, 8): „qui illuxit nobis et sedentes in tenebris et in umbra mortis eduxit nos." Die gleiche Stelle wendet Rufin auf die Befreiung der Seelen durch Christi Erscheinen in der Unterwelt an (355 C): „et educat . . . eos, qui sedent in tenebris et in umbra mortis."

Wie die Exhort. in den Namen „Vater und Sohn" einen Ausdruck sowohl für den zwischen den göttlichen Personen bestehenden ordo pietatis, als für die Einheit ihrer Natur findet (p. 192, 8): so erklärt Rufin (372 C) die Namen „Vater, Sohn und Geist" zugleich als affectionis vocabula und als die Zeugen ihres gemeinsamen Wesens.

Die Exhort. drückt das Verhältnis von Vater und Sohn mit den charakteristisch kurzen Worten aus (p. 192, 7): „una substantia personaliter distincta pro nominibus"; ebenso faßt Rufin das Wesen der Dreifaltigkeit zusammen (349 D): „Trinitas vocabulis personisque discreta."

Außer diesen sachlichen Parallelen treffen die Exhort. und Rufin in dem Gebrauch folgender Formeln zusammen:

[1] Daß auch in „De Fide" Cyrill benutzt ist, kann ein Blick auf M. 20, 48 A und Catech. X c. 7 zeigen.

Exhort.:	Comment. in Symbolum:
194, 1: cooperante Patre et Spiritu S. conceptus a virgine . . .	349 C: Vide ergo cooperantem sibi invicem Trinitatem: Spiritus S. venire dicitur super virginem . . .
192, 4: ineffabili generatione genitus est.	349 A: quem dudum de Patre natum ineffabiliter didicisti . . .
193, 23: ut opus commune servaret ineffabili sacramento . . .	348 B: ineffabile sacramentum Filii de Patre nativitatis . . .
194, 12: ut ineffabili generationis sacramento ipse esset in virgine . . .	341 A: Pater arcani et ineffabilis sacramenti vocabulum est.
194, 1: Huius quidem nativitatis arcanum . . .	

In der Exhort. p. 194, 17 wird endlich auch die Bezeichnung mater virgo für die Gottesmutter verwendet, welche außer bei Gaudentius (und in den „Tractatus Origenis“) u. W. zuerst bei Rufin (330 C) vorkommt.

Die Gemeinsamkeit der angeführten Formeln und Gedanken bietet u. E. eine ausreichende Gewähr für die Rechtmäßigkeit der oben bereits indirekt ausgesprochenen Folgerung, daß Rufin der Urheber der Exhortatio ist. Als ein „Sermo de symbolo“ ist sie von ihm vielleicht ebenso, wie der „Commentarius in symbolum“, auf Bitten eines bischöflichen Freundes verfaßt worden: diese Annahme würde zugleich den Gebrauch eines anderen als des aquilejischen Symbols zu erklären vermögen. Daß in Rufins Zeit der Kampf gegen den Arianismus im östlichen Oberitalien noch nicht verstummt war, erhellt u. a. aus dem Lobe, welches Hieronymus dem Bischof Chromatius von Aquileja für sein starkmütiges Auftreten wider die Arianer spendet (M. 20, 309 C).

Vermöge des Ergebnisses der letzten Untersuchungen schließt sich nun aufs neue der Beweis bezüglich des Autors der „Tractatus Origenis“. Denn wenn diese dem gleichen Verfasser wie die „Exhortatio“ und „De Fide“ angehören und der Urheber der beiden letzten Werke Rufin ist, so ergibt sich sein Anspruch auf die Tractatus nicht mehr bloß aus deren eigenem Zeugnis, sondern auch aus den Stimmen der verschwisterten Schriften.

Gennadius führt die drei Werke unter den literarischen Erzeugnissen Rufins nicht auf: da aber in seiner Aufzählung beispielsweise auch die Schrift Rufins gegen Jovinian fehlt, deren Existenz Rufin selbst bezeugt (M. 21, 616 C), so bildet sein Schweigen keine entscheidende Instanz gegen das Resultat. Ebensowenig möchte die handschriftliche Nennung Gregors von Elvira dawider geltend zu machen sein, welche Wilmart in jenen Traktaten über das Canticum gefunden hat, die unzweifelhaft vom selben Autor wie die „Tractatus Origenis" herrühren. Die nur bedingte Glaubwürdigkeit jener Subscriptio ist schon von Butler im Journal of Theological Studies 1909 p. 458 durch den Hinweis auf fälschliche Benennungen Gregors von Elvira in anderen Handschriften dargelegt worden. Ihr Wert muß also nach inneren Wahrzeichen beurteilt werden. Kann nun, wie wir glauben, nicht wohl bezweifelt werden, daß sowohl die „Tractatus Origenis", als die von Wilmart selbst dem gleichen Autor zugewiesene Abhandlung „De Fide" u. a. von Gaudentius und Chromatius abhängig sind, so wird ungeachtet jenes handschriftlichen Zeugnisses Gregor von Elvira als ihr Verfasser nicht in Betracht kommen können.

Zum Schluß noch ein kurzes Wort über die Einreihung der Abhandlung „De Fide" in die Sammlung der von Rufin übersetzten Reden Gregors von Nazianz. Wenn dieselbe, wie wir annehmen zu müssen glaubten (S. 166), von Rufin selbst vollzogen worden ist, so hat dieser sich eine Mystifikation des Lesers zuschulden kommen lassen. Daß eine Mystifikation vorliegt, dürften auch andere Anzeichen erkennen lassen, welche sich in dem Prooemium von „De Fide" darbieten. Unter den zahlreichen Schriftwerken, aus welchen die Abhandlung kompiliert ist (Minucius Felix, Tertullian, Novatian, Cyrill von Jerusalem, Hilarius, Phoebadius, Gaudentius, Chromatius), scheinen nämlich auch die „Philosophorum aliquot Epistolae" benutzt zu sein, „quorum habetur interpres S. Ambrosius" (MPL 17, 1147 sqq.). Die Reihe dieser Epistolae beginnt mit einem Schreiben „Thales Pherecydi" und bringt in der Folge die Antwort „Pherecydes Thaleti". Die Übereinstimmung ihrer

Gedanken mit denen des Prooemium wird folgende Gegenüberstellung zeigen:

Thales Pherecydi MPL 17, 1147 A:

Audio te primum Ionum de divinis rebus apud Graecos palam disserere parare. Verum iustiore fortasse sententia inter amicos ea, quae scripseris, leges, quam passim quibuscumque permittes nullo illis emolumento futura. Equidem si tibi gratum cognovero, volo conscius eorum, quae scribis esse ... Neque tu loci illius amore detentus ...

Pherecydes Thaleti 1150 D:

Mandavi itaque quibusdam ex familiaribus ut ... ad te perferant, quae scripsi. Tu autem, si quidem ea probaveris cum sapientibus reliquis, * ita demum legentibus trades, sin autem improbaveris, nolito edere.

Mihi certe necdum satis placebant; est ibi quidem non certa rerum fides. Neque enim id recepi, neque quid sit verum, me scire professum sum.

De Fide MPL 17, 549 B:

Amore catholicae fidei ductus iam pridem adversus Arianos libellum edideram, quem cum amico legendum dedissem, quia placuit, credidit transscribendum.

A quo hoc ego magnopere postulavi, ut interim dissimulato auctore doctis viris et prudentibus legeret, ut si quem movisset, quod illic plus aut minus positum videretur, posset plurimorum consilio emendari.

Nemo est enim, qui sibi tam arroganter summam doctrinae caelestis assumat, ut putet se omnia mysteria liquido comprehensa retinere, cum Paulus dicat: qui ergo putat se aliquid scire, necdum scit, quemadmodum oporteat scire (1. Cor. 8, 2) ...

Sin vero cunctis, quae illic scripta erant, iuxta fidem veram constare viderentur, * tum et ipse petentibus non negaret.

Eine Unabhängigkeit dieser Ausführungen voneinander wird man kaum für wahrscheinlich halten, da sowohl der Gedankengang gleich ist und die Stichworte übereinstimmen, als auch wegen der allenthalben hervortretenden Neigung des Verfassers zu kompilatorischer Arbeit. Ist das Prooemium aber in der Tat nach den genannten Epistolae gestaltet, so wird man seinen Bericht mehr als Dichtung, denn als Wahrheit zu betrachten haben. Dieser Eindruck wird durch die Wahrnehmung verstärkt, daß ein nach Angabe des Autors

gegen die Lehrdarstellung seines Werkes erhobener Einwand wörtlich aus Tertullian Adv. Praxean entnommen ist, d. i. aus derselben Schrift, die der Verfasser auch an anderen Orten wörtlich ausgeschrieben hat. Ein Vergleich der Stellen wird die Entlehnung unmittelbar ins Auge fallen lassen:

De Fide M. 17, 550 B (20, 32 A):

Nam hoc est quod aiunt posse reprehendi, quod ubi Verbum Dei ex persona Filii posuimus, tale hoc Verbum intellegere putemur, quale Grammatici tradunt, spiritu oris aerem offensum, intellegibilem auditu.

Adv. Praxean c. 7:

Quid est enim dices Sermo, nisi vox et sonus, et sicut Grammatici tradunt, aer offensus, intellegibilis auditu.

Nach diesen Anzeichen einer mehr dichterischen Gestaltung des Prooemium wird man berechtigt sein, die Geschichtlichkeit seines Inhalts zu bezweifeln. Von einem analogen literarischen Begebnis, wie es das Prooemium schildert, berichtet Rufin mit Bezug auf die von ihm verfaßte Schutzschrift gegen Jovinian (M. 21, 616 C): „misi libellos (Romam): cum eos quidam aliter intellegerent, quam ego me dictasse memineram . . . ego Apologeticum denuo descripsi et quae aliter intellegebantur, ad intellegentiam rectiorem, prout potui, revocavi.“ Aus diesem Vorfall ist vielleicht das Motiv zu der verwandten Erzählung des Prooemium entnommen. Schimmert der ungeschichtliche Charakter des letzteren aber nicht undeutlich durch, so dürfte die vorhin ausgesprochene Annahme einer Mystifikation, die dem Leser mittels Einreihung der Schrift unter die Reden Gregors durch Rufin angetan sei, noch mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen.

Beilage II.

Symbolgeschichtliche Dokumente aus Codex $\frac{e\ 14}{27}$ saec. X der Kapitelsbibliothek von Monza.

In der Revue Bénédictine hat Morin im Jahre 1897 Auszüge aus den Symbolerklärungen des Codex Sessorianus 52 saec. IX veröffentlicht, deren Wichtigkeit für die Symbolforschung Kattenbusch wiederholt Anlaß zu dem Wunsche nach einer vollständigen Kenntnisgabe der Texte bot. Der oben genannte Codex Modoetiensis enthält eine Sammlung von Texten und Erklärungen des apostolischen Symbols, die fast identisch mit dem des Cod. Sessorianus ist; ihre Mitteilung möchte also der Forschung die gleichen Dienste leisten.

Die Handschrift umfaßt folgende Werke: Ratio paschalis Bedae. De Officio Baptismi (i. e. loci varii de baptismo ex Patribus collecti). Expositiones Symboli. Expositio Missae. Ps.-Hieronymi expositio evangeliorum. In der Wiedergabe der Texte folgen wir der Orthographie und der Interpunktion der Handschrift, nur daß wir an Stelle des in ihr als eines schwächeren Trennungszeichens verwendeten Punktes einen Strichpunkt, an Stelle ihres stärkeren Trennungszeichens — eines rechtwinkligen Hakens mit darunterstehendem Punkt — einen Punkt setzen. Da die Anbringung der virgula (~) über den abgekürzten Formen (ihs, xps, scs, sps) typographische Schwierigkeit bietet, so nehmen wir von deren Setzung Abstand.

Simbolum grece dicitur; quod latine interpraetatur conlatio siue indictio. Conlatio quia duodecim apostoli duodecim uerba symboli conposuerunt. Indicium per quod indicatur omnis scientia ueritatis per quod

1 Zu der Symbolauslegung Simbolum grece etc. vgl. Kattenbusch, Das apostol. Symbol u. a. II 17 A. 14. 44 A. 48. 743 A. 26. 787 A. 36. 796 A. 43. 801 A. 65 a. 872. 974 A. 21.

etiam possumus peruenire ad uitam aeternam. In ista duodecim uerba simboli tota heresis excluditur et omnis sapientia demonstratur.

Credo in deum patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae. Omnipotens deus dicitur quia sua potentia ipse creauit omnia bona. Malum vel malitia et mendatium non est a deo creatum; sed a diabulo et malis hominibus est inuentum. Et in Ihm xpm filium eius unicum dominum nostrum: ihs et mesias hebraice dicitur. xps et sother grece; saluator uel salutaris in latino. Ihs proprium nomen est; quia sic ab angelo gabriel priusquam conceperetur uocatum est sicut ipse dixit. ecce concipies et paries filium et uocabis nomen eius ihm. Qui conceptus est de spu sco. id est per administrationem sps sci sicut gabriel ad mariam dicit sps scs superueniet in te et uirtus altissimi obumbrauit tibi. Passus sub pontio pilato. propterea dicitur sub pontio pilato passus; quia ipse erat in illo tempore dux in iudea. Crucifixus mortuus est et sepultus: hoc secundum carne⟨m⟩ dicit non secundum diuinitatem. Quia diuina magestas inpassibilis est. Nam propter nos homines dignatus est nasci; pati; crucifigi; mori et sepelliri; ut nos a peccato redemeret; ac de inferno liberaret; et aeternam uitam condonaret. Quia nullus poterat introire in regnum dei; nisi talia sustinuisset pro nobis filius dei. Descendit ad infernum tertia die resurrexit a mortuis. Sicut ipse tertia die resurrexit a mortuis; facta[m] praeda inferni uiuus exiit de sepulchro; ita et nos resurrecturos in die iudicii absque dubio esse credamus. Ascendit ad caelos; in ipsa carne in qua natus in qua passus in qua et resurrexit in ipsa ascendit ad caelos. Sedet ad dexteram dei patris omnipotentis. Dextera domini non est corporea quod nefas est de deo sentire. Deus totus dextera est quia totus bonus est. Inde uenturus iudicare uiuos et mortuos. Ipse homo deus dei filius qui cum hominibus conuersatus in mundo; qui numquam aliquando sine patre ipse uenturus est in gloria maiestatis suae cum angelis et archangelis; iudicaturus uiuos ac mortuos et redditurus unicuique secundum opera sua. Credo in spm scm; sicut credimus in patrem sic debemus credere in filium ita et in spm scm. Quia tres personae in una diuinitate aequaliter absque dubio omnia possident quia aequaliter cuncta fecerunt; propterea dicitur unus deus pater et filius et sps scs; quia una est divinitas; aequalis gloria; quoaeterna maiestas. Sca⟨m⟩ ecclesia⟨m⟩; catholicam. ecclesiam non tamen in eam credere debemus; quia ecclesia non est deus; Sed domus dei est. ecclesia dicitur eo quod omnes ad se uocet et ⟨in⟩ unum congreget. catholica dicitur per uniuersum mundum diffusa; uel quia catholica hoc est generalis doctrina in ea est id est ad omnes; uel quoniam curat omnia peccata quae per corpus et animam perficiuntur. Ibi est aecclesia catholica ubi est congregatio fidelium; qui rectam fidem credunt et tenent; et in opere bono perficiunt. Scorum communionem. Id est communicatio

30 Vgl. Athanasianum n. 6.

sancta per inuocationem patris et filii et sps sci. Ibi omnes fideles omnibus diebus dominicis communicare debent. Remissionem peccatorum. Septe⟨m⟩ sunt remissiones peccatorum. Prima per baptismum; sicut propheta dicit beati quorum remisse sunt iniquitates. Secunda per penitentiam sicut dicit; quorum tecta sunt peccata. Tertia per martirium ut ait; beatus vir cui non inputauit dominus peccatum. Quarta remissio est per indulgentiam inimicorum. Sicut dicimus in oratione dominica: dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. et ipse dominus dicit; si enim remiseritis homini⟨bu⟩s peccata eorum; et pater uester caelestis dimittit uobis peccata uestra. Si non remiseritis; nec deus dimittit uobis. Quinta per ueram caritatem hoc est ex operibus misericordiae sicut ipse dominus dicit. esuriui enim et dedistis mihi manducare; sitiui et dedistis mihi bibere; hospis eram et collegisti⟨s⟩ me. Nudus et operuistis me; in carcerem eram; et uenistis ad me. Sexta ut illud: quaecumque uultis ut faciant uobis homines; ita et uos facite illis. Septima in doloribus multis ut dictum est; per infirmitatem corporis uirtus animae perficitur. Carnis resurrectionem. In ipsa carne in qua uiuimus; in ipsa nos resurrecturi in diem iudicii erimus. Non naturam aut sexum mutantes sed uitia deponentes. Et dominus dicit: In resurrectione neque nubent neque nubentur sed erunt sicut angeli dei in caelo. Aeternam uitam hoc est sine mensura. aeterna uita erit; ubi mors numquam erit; sed semper perpetua felicitas. amen.

Haec summa est fidei nostrae dilectissimi nobis; haec uerba sunt simboli non sapientiae human⟨a⟩e sermone facta. Sed uera diuinita⟨ti⟩s narratione disposita. Quibus conpraehendendis atque seruandi⟨s⟩ nemo non idoneus nemo non aptus. Hic dei patris et filii una et aequalis pronuntiatur potestas: hic unigenitus dei de maria uirgine; et spu sco secundum carnem natus ostenditur. Hic eiusdem crucifixi⟨o⟩ ac sepultura et die ⟨tertia⟩ resurrectio praedicatur: hic ascensio ipsius super caelos et consessio in dextera paternae maiestatis agnoscitur. Uenturusque ad iudicandus uiuos et mortuos declaratur. His sps scs in eadem deitate qu[i]a pater et filius indiscretus accipitur. hic postremo ecclesiae uocatio; peccatorum remissio; et carnis resurrectio perdocetur. Nos ergo dilectissimi; ex uetere homine

---

1 Ibi omnes fideles etc. Vgl. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche (Mainz 1883) S. 393 und 417. Nach den Untersuchungen von Schmitz über das Poenitentiale Casinense, welches die gleiche Bestimmung enthält, dürfte der Text auf eine Redaktion zwischen 700 und 750 und auf römisch-italischen Ursprung weisen.

3 Die sieben Arten der Sündenvergebung werden auch im Ps.-augustinischen Sermo 240 erwähnt. Vgl. außerdem Kattenbusch, Das apost. Symbol II 873.

19 deponentes] *Cod.* depotentes.

20 nubent] *Cod. corr. ex* nubant.

23 Haec summa etc. S. Liber Sacram. Rom. Eccl. ed. Wilson p. 55.

25 conpraehendendis] *Cod.* —dentis.

29 consessio] *Cod.* confessio.

in nouum reformemur et de carnalibus spiritales; de terraenis inci⟨pi⟩amus esse caelestes: Securam consecuti fidem credamus resurrectionem quae facta est in xpo etiam pro nobis omnibus esse conplendam; et hoc secuturos in toto corpore quod praecessit in capite.

In nomine domini nostri ihu xpi; Incipit apertio simboli. Symbolum enim in grega lingua dicitur; quod in latina sonat conlatio pecuniae. Et hanc habet similitudinem quam nunc dicturi sumus. Quicumque transmarinas partes t⟨r⟩ansfretare uoluerit; pecuniam hinc inqui⟨r⟩it inde ad nauem congregat. Nam et gubernatorem nauis et ipsam nauem locare uidentur. Et postquam intro ingressi fuerint. Sicut unusquisque de parte sua custodire pecuniam uult quasi sua sit tantumodo. Nauis hic ecclesiae intelligitur. Gubernator autem xps est. Pecunia⟨e⟩ conlatores apostoli sunt. Quid est pecunia? Nisi fides ipsorum per quam ecclesia[m] dei conseruatur. Isti duodecim apostoli duodecim uersiculos in simbolo congregauerint.

Credo in deum patrem omnipotentem et in xpm ihm filium eius unicum dominum nostrum. Qui natus est de spu sco et maria virgine. Qui sub pontio pilato crucifixus est et sepultus. Sedet ad dexteram patris: Inde uenturus iudicare uiuos et mortuos. Et in spm scm scam ecclesiam catholicam; remissionem peccatorum; carnis resurrectionem.

Primus simon qui dicitur petrus et andreas frater eius iacobus zebedei et iohannes frater eius. philippus et bartholomeus. Thomas; Et matheus publicanus. Iacobus alphei et thadeus. Simon cannaneus et mathias. Ordo dicentum quis primus de apostolis hoc dixit dificile inuenitur. Credo in deum patrem omnipotentem. Quomodo unum deum dicit dum est pater deus et filius deus et sps scs? Tres unum sunt et unum tres: Hoc est tres personae; Sed una potestas et una maiestas; et una deitas. Quomodo tres in unum possunt conuenire facile intellegitur: dum in creaturis humanis; quamvis longe sint ab eius conparatione; tres [in] unum uidentur continere. Quanto magis in creatore qui omnes creauit creaturas potest esse; uerbi gratia sol tres habet in se et unus est; Unum quod sol est in sua natura; aliud lucem; tertium ad calorem. Ergo conueniunt quamuis longe in conparatione. Sol pater; lux filius; calor sps scs. Sicut alibi legimus quod sps scs dilectio est inter patrem et filium. aliam similitudinem dicimus huic rei pertinentem; anima quid putas est? Una est sed habet tres in se. Quid? memoria⟨m⟩; ingenium et intellectum. Uides quod una res est et

11 de] *Cod.* die.
14 uersiculos] *Cod.* uersingulos, *eras.* n.
16 Credo in deum etc. S. zu diesem Symboltext Kattenbusch, Das apost. Symbol I 64. 74 ff. II 744.
19 Artikel 5 und 6 fehlen in der Hs.
31 creaturas] *Cod.* creator.

tres habet in se et creatura est? Quanto magis creator omnium quod uult facit. memoria animae dicitur eo quod recordatur de praeteritis: Ingenium dicitur de omnibus artibus quibus facere potest. Et intellectus quia ⟨h⟩abet sensum discrecionis inter peccora et homines. Sicut cognoscas in omni scriptura; [a]ut ubicumque de his tribus personis unam inueneris; trinitatem ibi esse cognoscas. Quia quando nominas patrem; scis quod filium habet: pater ergo sine suo spu esse non potest; quia sps scs ab utroque procedit. Id est pater ex quo paternitas in caelo et in terra nominatur. Omnipotens deus dicitur, qui non potest falli nec mori nec potest peccare. Si ista supra dicta facere potuisset non fuisset omnipotens. Et in ihm xpm filium eius unicum dominum nostrum; Ihs homo est et xps homo est; Ihs nomen proprium; xps nomen appellatiuum; et ihs naue sic dictus est; et xps duobus uel tribus modis dicitur; xps ergo dicitur propter unctionem. Quia prophetae et regis in ueteri testamento xpi dicebantur; hoc est propter unctionem. Numquid ergo in hominem debemus credere dum dictum: maledictus homo qui spem suam ponit in hominem. Non licet nobis in purum hominem credere; sed quia et homo et deus est dominus ihs xps; licet nobis in eum credere maxime dum illa humanitas ad diuinitatem se quoaequauit. Et dum dixit filium eius; hoc est filium patris. Unicum dominum nostrum. Quomodo unicus dicitur dum etiam filios duos legimus esse; et mariae filios duos? Quod in euangelio lucae legimus ex eo „qui fuit dei" hoc est adam filius dei. Et in euangelio iohannis legimus dominum in cruce dixisse „mulier ecce filius tuus" et ad iohannem „ecce mater tua"; ergo duos filios habuit deus unum naturalem hoc est xpm et unum adoptiuum adam. Et maria similiter duos habuit filios xpm naturaliter et iohannem adoptiuum. Dominus dicitur propter diuinitatem. Noster dicitur propter humanitatem quam accepit. Sicut et dauid aliquando dominus eius dicitur. Id est secundum diuinitatem et aliquando filius eius id ⟨est⟩ secundum humanitatem; quia secundum carnem de illius stirpe fuit. Natus de spu sco et maria uirgine; Si de spu sco natus est ergo duo habet patres? hoc est deum patrem et spm scm? absit a nobis hoc credere. quid ergo dicit natum de spu sco. Nisi per administrationem sps sci; et ipso quooperante in fide mariae conceptus est. Cur meruit maria ut ex ea filius dei nasceretur? pro id quia uirginitatem proposuerat seruare. Uel dixit ad angelum quando natiuitatem domini ei adnuntiabat. Quomodo fiet istud quia uirum non cognoui? ac si dixisset quomodo fiet quia propositum habeo ut uiro me non coniungam; In fide mariae xps conceptus est. Quia in aduentum angeli recordata est maria lectionum prophetarum ut esaias ait. Egredietur uirga de radice iesse; et illud; ecce uirgo in utero concipiet et reliqua. Fidem tunc habiit maria quando angelus ad eam uenit quod de ea dictum fuisset; et dixit angelus. Sps scs superueniet in te et uirtus altissimi

20 Zu der Verbindung „unicum dominum" vgl. Kattenbusch II 744 c. 859 A. 94.

21 etiam] *Cod.* etuim.

obumbrabit tibi. ab initio mundi carnem medicinalem dominus reseruauit. quod peccatum non te⟨ti⟩git. Sicut in lumbis abrahae et in reliquos generationibus unde generatio xpi qui absque peccato fuit demonstraretur. Passus sub pontio pilato. Ad hoc pilatum commemorat ut non in alio xpo credamus nisi in eo qui sub illius regis tempore passus est. Quia multi ut ipse dixit in nomine meo uenient et dicent quod ego sum xps et nolite credere. Et antixps sic dicturus erit. Crucifixus mortuus et sepultus. Ad hoc natus est ut crucifigeretur. Ad hoc crucifixus est ut moreretur. Ad hoc mortuus est ut resurgat. Ad hoc resurrexit ut nos iustificaret. Tertia die resurrexit a mortuis. Ut nobis exemplum resurrectionis ostenderet. Ut propheta. Post duos dies suscitabit nos; et in tertia die resurgemus. et in conspectu eius uiuemus. Ascendit ad caelos sedet ad dexteram dei patris. Fide[s] prius abraham ascendebat ad caelos antequam xps uenisset in mundum. Uideba[n]t tres personas et unam potestatem. Uidebant nouem ordines angelorum stantes et non ibi uidebant hominem. Ergo fides patriarcharum et prophetarum interpraetabit; ut una ex ipsis tribus personis ueniret; et humanitatem carnis adsumeret qualiter homo illuc sursum ascenderet. ergo ex quo xps cum corpore humano ad caelos ascendit. Omnes animae scorum illuc uadunt. Sedere dicitur propter humanitatem carnis. Nam antea non legimus sessionem eius. Quid est sedere? nisi iudicantis? et stare iudicium sustinentis? Dextera patris prosperitas uitae aeternae est. et sinistra penae infernales; Inde uenturus iudicare uiuos et mortuos. Quid ibi faciet? ibi erat semper; tamen uenturus erit in die iudicii ad iudicandum uiuos et mortuos; ut angeli dixerunt ad apostolos: Sic ueniet quemadmodum uidistis eum euntem in caelum; Id est in nube cum angelis et archangelis et reliqua. Uiuos dicit qui inueniuntur uiui in die iudicii; et illi qui mortui sunt. Iam aliter uiuos; id est scos; mortuos id est peccatores. Quia tres turmae resurrectionis erunt. Erunt iudices; erunt peccatores; erunt impii; iudices apostoli sunt; super quos se⟨s⟩surus est xps. Ut dictum est tunc sedebit super sedem maiestatis suae; et uos sedebitis. Peccatores iudei vel qui sunt animales; impii id est quia iam iudicati sunt. Credo in scm spm. Quare in finem spm scm posuit. Dum illuc dixit. patrem et filium? id est quia a spu sco uiuificantur omnia. Ut paulus dixit quoniam ex ipso hoc est ex patre per ipsum hoc est per filium; et in ipso hoc est in spu sco uiuificantur omnia. habemus inde exemplum in ueteri testamento; Ubi ait. In principio fecit deus caelum et terra⟨m⟩; terra autem erat inanis et uacua; et sps dei fe⟨re⟩batur super aquas. Adhuc superferebatur ut ab eo uiuificarentur omnia. hoc ergo hic sps scs. iuxta ecclesiam hic ponitur qui⟨a⟩ ab eo inluminantur. Credo et scam ecclesiam id est non in ea credo. sed credo eam esse scam. Duae res sunt in mundo; Creator tantum et creatura. Nihil

1 obumbrabit] *Cod. corr. ex* obumbravit.
21 iudicantis] *Cod.* iudicantes.
22 sustinentis] *Cod.* substinentes.

habes amplius. Est ecclesia ubi remittuntur peccata: id est ecclesia catholica. Et est ecclesia ubi non remittuntur peccata: id est ecclesia hereticorum. Carnis resurrectionem id est credimus: Ut sicut caput nostrum qui est xps resurrexit a mortuis; sic et illius membra; id est corpora nostra resurgant a mortuis. Quia nunc animae scorum habent stolas. Id est praemium uniuscuiusque animae. Et in futuro binas habebunt hoc est praemium corporis; et praemium animae. Sic et animae peccatorum nunc quantum ad eas pertinet penas sustinent. Et cum corpora sua receperint perpetuas habebunt poenas corporis et animae.

Fides autem catholica quam me secundum scorum patrum doctrinam retinere profiteor ac firmiter credere: haec est: confiteor itaque scam perfectam ueramque trinitatem. Id est patrem et filium et spm scm unum esse deum; omnium uisibilium et inuisibilium conditorem. Propter inseparabilem substantiam deitatis unitatem. propter distinctionem uerum personarum trinitatem ueneramur. Neque personas confundimus nec substantiam separamus. Alia est enim persona patris alia filii alia sps sci. Sed patris et filii et sps sci una est diuinitas; aequalis gloria quoaeterna maiestas. Pater deus filius deus sps scs deus. Non tamen tres dii sed unus est deus; Idcirco in personis discretio est; sed in diuinitate nulla distinctio; pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; filius a patre solo non factus nec creatus sed absque initio genitus. Sps autem scs; non factus nec creatus nec genitus; sed ex patre filioque procedens est; pater enim proprie pater est. et non est filius: Filius uero proprie filius est et non est pater; sps autem scs proprie sps scs est; et non est pater uel filius. Pater quidem semper est et erat et erit. Et numquam fuit pater sine filio; vel filius sine patre nec sps scs sine patre uel filio. In hac autem trinitate nihil prius aut posterius; nihil maius aut minus; Sed totae tres personae quoaeternae sibi sunt et quoaequales. Omnis namque sca trinitas inuisibilis; incorporalis; inpalpabilis; infinita; Inmensa; sempiterna credenda est. De hac autem ineffabili trinitate; sola uerbi dei persona id est dominus noster ihs xps dei filius; in ultimis diebus propter nos redimendos descendit de caelis unde numquam recesserat; incarnatus est de spu sco et maria uirgine; natus ex ipsa solus et homo uerus factus per omnia similis nobis absque peccato. Uerusque permanet deus aequalis patri in diuina natura. minor patri in humana. Perfectus deus secundum diuinitatem. Perfectus homo secundum humanitatem. Qui licet deus sit et homo non duo tamen; sed in utraque natura: Diuina scilicet et humana; unus uerus et proprius est dei filius dominus noster ihs xps. In diuina ergo natura inqua⟨m⟩ deus noster inpassibilis et immutabilis est. Sed in humana substantia quam adsumpsit ex uirgine; dignatus est pati pro

---

10 Fides autem etc. Dieses Stück ist veröffentlicht von Morin in der Revue Bénéd. 1897 p. 487, von Burn, An Introduction to the Creeds p. 161. S. Kattenbusch II 870 A. 122.

34 similis] *Cod.* asimilis.

nobis crucifigi; seppelliri die tertia resurge⟨re⟩. Et cum eadem glorificata carne ad caelos ascendit. Sedetque nunc ad dexteram patris cum qua etiam uenturus est iudicare uiuos et mortuos et seculum per ignem amen.

Item capitula de eadem catholica fide. *Interrogatio;* quomodo scam trinitatem intelligis aut quomodo unitatem credis? *Resp.* trinitatem itaque confiteor propter personarum distinctionem quia trinus est deus. Unitatem uero propter inseparabilem eius diuinitatis substantiam credo. Quia non tres dii sed unus est deus. *Interr.* Qualiter discernendum est inter personam patris et filii et sps sci. *Resp.* Ita quod pater a nullo est factus; nec creatus nec genitus; filius a patre solo est. Non factus; nec creatus; sed genitus. Sps autem scs a patre et filio non factus; nec creatus; nec genitus; sed procedens. *Interr.* Cuius de sca trinitate persona suscepit carnem? ⟨*Resp.*⟩ Filii utique persona descendit in ultimis diebus de sinu patris et incarnatus est de spu sco et de uirgine matre est natus; et ideo proprius est dei filius non adoptiuos. *Interr.* Quantae ergo naturae sunt in xpo filio dei? *Resp.* duae; Diuina s⟨c⟩ilicet et humana. *Interr.* D⟨i⟩uina enim eius natura conuersa est in carnem; aut humana natura translata in deum? *Resp.* Diuina illius natura quam habet ex patre non est in carnem conuersa. Sed humana illius caro quam suscepit de matre in deum uidetur adsumpta. Manens in diuinitate adsumpsit humanitaten. Perfectus quidem deus in diuinitate. Perfectus homo in humanitate; unus et uerus propriusque dei filius. *Interr.* In qua ergo natura passus est idem filius dei? *Resp.* in humana. Nam in diuina natura; incorruptibilis et inpalpabilis est. *Interr.* Quomodo filius minor et aequalis est patri? *Resp.* In forma enim serui qua factus est ex muliere; pater maior est illo. In forma autem dei in qua erat ante carnis adsumptionem patri quoaequalis est. *Interr.* In qua igitur forma uenturus est idem filius dei? *Resp.* In ea scilicet carne; in qua natus in qua passus; in qua etiam resurrexit. In qua et ad caelos ascendit; In ipsa uenturus est ad iudicium.

Simbolum grece; latine signum uel cognitio; interpraetatur. Disces⟨s⟩uri enim apostoli ad euangelizandum in gentibus. hoc sibi praedicationis signum uel indicium posuerunt. *Interr.* quot simbola habentur in canonibus? *Resp.* tria; unum ab apostolis conscriptum. aliud in niceno concilio; a CCCXVIII episcopis conscriptum fuit; regnante constantino imperatore. Tertium in constantinopolim a CL patribus constitutum regnante theodosio seniore; quod nos ad missam canimus. ordo episcoporum

29 ad iudicium. Es folgt in der Hs. wie im Cod. Sessor. (titellos) eine Expositio Missae (MPL 83, 1145) und die Vaterunsererklärung des Lib. Sacram. Rom. Eccl. ed. Wilson p. 58 f. Darauf schließt sich an: Incipit expositio symboli Fortunato presbitero conscripta. Summa totius fidei catholicae bis: intrans uictor regnat in caelo. — Alsdann folgt: De libro primo sententiarum domni Ysidori capitulo decimo de angelis (MPL 83, 554 A bis 555 A/B).

36 quod nos ad missam canimus: vgl. Kattenbusch II 798 mit A. 60. 826 A. 21.

in quattuor partes diuiditur. Quatripertitus describitur esse. Id est in patriarchis; archiepiscopis; metropolitanis; et episcopis. patriarche grece; summus patrum interpraetatur. Quia primum id est apostolicum retinet locum; archiepiscopus summus episcoporum; tenet uicem apostolicam; praesidet; tam metropolitani ⟨quam⟩ episcopi uocabulum in⟨de⟩deductum habet quod ille qui super efficitur superintendit; curam scilicet subditorum gerens. Scopin enim latine intendere dicitur. episcopi enim grece; latine speculatores interpraetantur. Pontifex princeps sacerdotum. Ipse omnes ordines ecclesiasticos disponit. ⟨*Interr.*⟩ Quid continetur in symbolum? *Resp.* Summa totius fidei catholicae et integritas credulitatis ostenditur; et unius dei omnipotentis; id est scae trinitatis aequalitas declaratur; et mysterium incarnationis filii dei. ⟨*Interr.*⟩ Quibus modis constat fides catholica? *Resp.* Duobus. Id est credulitate et confessione. Corde enim creditur ad iustitiam; ore autem confessio fit ad salutem. Ut in psalmo declaratur. Credi⟨di⟩ propter quod locutus sum. Quia iustus ex fide uiuit. ⟨*Interr.*⟩ Deus unde dicitur? *Resp.* a timore; quia theos grece; latine dicitur deus; id est timor. Unde tractum est deus quod eum colentibus sit timor. ⟨*Interr.*⟩ Quomodo credis in deum? *Resp.* credo deum esse sine principio et sine fine. Incorporeum et inconpraehensibilem. et quando dico patrem; credo quod coaeternum et quoaequalem sibi per omnia genuit filium sicut iohannes testatur in initio euangelii sui hoc modo dicens. In principio erat uerbum. ⟨*Interr.*⟩ Cur dicitur omnipotens? *Resp.* eo quod omnia possit et omnium continet potestatem. et pater omnia creauit per filium; sicut in euangelio legitur. Omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nihil; et in ihm xpm id est saluatorem unicum. Ihs enim saluator siue salutaris dominus interpraetatur. Xps uero qui latine dicitur unctus; a chri⟨s⟩mate nomen accepit; de hoc dicitur in psalmo: Propterea unxit te deus deus tuus etc. non terreno oleo ut reges et sacerdotes; sed unctio ista incorporea et inuisibilis est; *Interr.* Quomodo credis in xpm? *Resp.* credo eum unius substantiae aeternitatis maiestatis et potestatis cum patre. et credo eum secundum humanam naturam sine semine carnali conceptum; et sine amissione uirginitatis matris natum. Uerbum enim caro factum est et habitabit in nobis. et angelus ad mariam dixit. Sps scs superueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit tibi. et credo unam personam filii dei secundum diuinam et humanam naturam; non commixtis naturis. alia est enim persona patris alia filii alia sps sci; Sed patris et filii et sps sci; Una est diuinitas; aequalis gloria; coaeterna maiestas. Qui conceptus est de spu sco; id est qui non ex uiri coitu, sed ex uirtute sps sci conceptus est. Qui etiam sps uterum scae mariae sanctificauit. De eius natiuitate secundum diuinitatem non licet nobis perscrutari. Credimus enim quod pater genuit filium coaeternum sibi et per omnia coaequalem. Sed nobis perscrutari non licet quomodo eum genuit. Inde esaias propheta dicit: Generationem eius quis enarrabit. Descendit ad infernum sicut psalmista prophaetat:

5 metropolitani] *Cod.* —um. episcopi] *Cod.* —um.

uita mea in inferno appropinquabit; sed factus sum sicut homo inter mortuos liber. Item alios propheta ero mors tua; o mors; morsus tuus; o inferne. Descendens enim in infernum; non iniuriam pertulit. Sed ut noxii soluerentur. ascendit in caelum ubi numquam defuit secundum diuinitatem. et ascendens in altum captiuam duxit captiuitatem. Quod uero dicitur de⟨e⟩o sedere et ascendere; hoc ad carnis misterium pertinet. Inde psalmista ait: parata sedes tua domine. et dixit dominus domino meo. et ipse in euangelio dixit; uidebitis filium hominis sedentem a[d] dexstris dei. Inde uenturus iudicare uiuos et mortuos. alii autem dicunt uiuos; id est iustos; qui praedistinati sunt ad uitam perpetuam; Mortuos uero peccatores qui morte perpetua cruciabuntur. alii uero uiuos dicunt eos quos in carne uiuentes uenturus iudex inueniet. mortuos; id est in sepulchris quiescentes. ⟨*Interr.*⟩ Quomodo credis in spm scm? *Resp.* Credo eum unius substantiae; aeternitatis; maiestatis; cum patre et filio; et in eius commemoratione mysterium trinitatis impleri. Patrem enim et filium et spm scm; deitate; potestate; magnitudine naturae unum esse confiteor. Nec aliquid in hac trinitate nouum. extraneumue ac si antea non fuerit; postea uero adiectum sit adsero. sed ut dixi. Unius eum naturae uniusque substantiae credo. et hoc sciendum quod „in" praepositio ubi ponitur; ibi diuinitas adprobatur; ut est credo in patrem et filium et spm scm. Quando uero de ecclesia et de remissione peccatorum et de resurrectione mortuorum dicitur; tunc in praepositio non dicitur. ⟨*Interr.*⟩ Cur dicitur opus illorum qui in ecclesia ministrant officium? *Resp.* Pro eo quod illi pastores efficere debent; quod ouibus xpi illis commendatis prosit. Officium enim dicitur quasi efficium; eo quod sacramenta ecclesiastica per illos efficiuntur. ⟨*Interr.*⟩ Quae sunt sacramenta ecclesiastica? *Resp.* Baptismum et chrisma; corpus xpi et sanguis. quae ob id sacramenta dicuntur; quia sub tegumento corporalium rerum uirtus diuina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur. Unde et secretis uirtutibus: Uel a sacris sacramenta dicuntur. Unde grece misterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem. *Interr.* Baptismum quid est? *Resp.* baptismum grece; tinctio latine interpraetatur. et sicut in tribus testibus stat omne uerbum. Ita hoc sacramentum confirmat ternarius numerus nominum diuinorum. *Interr.* Quid per baptismum et per chrismatis unctionem et manus inpositionem efficitur? ⟨*Resp.*⟩ In baptismo peccatorum remissio; per unctionem sanctificatio sps datur. manus uero inpositio inde fit; ut per benedictionem aduocatus inuitetur sps sc. ⟨*Interr.*⟩ Quid dicis esse sacrificium? *Resp.* Sacrificium dictum quasi sacrum factum. Quia praece mistica consegratur in memoriam pro nobis dominicae passionis. Cuius panis et calicis sacramentum; eucharistia Greci dicunt. Quod latine bona gratia interpraetatur. *Interr.* Q⟨u⟩ur cottidie offertur corpus xpi et sanguis in ecclesia quando canimus missam? ⟨*Resp.*⟩ Idcirco cottidie offertur quia peccamus cottidie. septies enim iustus in die cadit. ne obliuioni passio xpi traderetur. Ipse enim dicit: quotienscumque feceritis

31 reconditam] *Cod.* recognitam.

in meam commemorationem facietis; uel significat diem iudicii in ecclesia discernentem bonos et malos. ⟨*Interr.*⟩ quot et quibus modis constat officium baptismatis? et quid prius agere debet ille qui baptizat? *Resp.* Saluator noster in euangelio hoc insinuat dicendo: Ite docete omnes gentes baptizantes eos in nomine patris et filii et sps sci. Ideo oportet baptizantem: Ut prius doceat; deinde caticuminum de pagano faciat; ut illi insinuet maligno spiritui renuntiare; et omnibus iniquis eius operibus et pompis. Deinde exsufflatur etiam ut fugato diabolo. xpo domino nostro paretur introitus. exortizatur; id est coniuratur malignus sps; Ut exeat et recedat; dans locum deo uero. Accipit caticuminus sal ut putreda et fluxa eius peccata sapientiae sale diuino munere mundentur. Deinde simboli apostolici traditur ei fides ut uacua domus et a prisco habi⟨ta⟩tore derelicta; fide ornetur. et ut praeparetur habitatio deo. Tunc fiunt scrutinia ut explorentur sepius an post renuntiationem sathanae sacra uerba dat⟨a⟩e fidei radicitus corde defixerint. Tanguntur et nares; ut quamdiu spm naribus trahat in fide accepta perduret. Pectus quoque eodem perungitur oleo; ut signo scae crucis diabolo claudatur ingressus. Signantur et scapulae ut undique muniatur. Item in pectoris et scapulae unctione signantur [in] fidei firmitas; et operum bonorum perseuerantia. et sic in nomine scae trinitatis; trina submersione baptizatur. et recte homo qui ad imaginem scae trinitatis conditus est. Per inuocationem scae trinitatis ad eandem renovatur imaginem. et qui tertio gradu peccat; id est cogitatione et locutione et consensu cecidit in mortem. Tertio eleuatus de fonte; per gratiam resurgat ad uitam. Tunc albis induitur uestimentis propter gaudium regenerationis ac castitatem uitae et angelici splendoris decorem. Tunc sacro chrismate caput perungitur; et mistico tegitur uelamine ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare iuxta apostolum. Uos estis genus regale et sacerdotale offerentes uosmet ipsos deo uiuo hostiam scam et deo placentem. Sic corpore et sanguine dominico confirmatur. Ut illi⟨u⟩s sit capitis membrum; qui pro nobis passus est et resurrexit. Nouissime per inpositionem manus a summo sacerdote septiformis gratiae spm accipiat; ut roboretur per spm scm ad praedicandum aliis qui fuit in baptismo per gratiam uita[e] donatus aeterna[e].

---

6 pagano] *Cod.* pacano. — Vgl. Lib. Sacr. Rom. Eccl. ed. Wilson p. 46 sqq.

28 portare] *Cod.* portatur.

Nachträge.

Die auf S. 64 f. besprochene Wendung in n. 36 des Quicumque „qui passus est pro salute nostra“ findet sich wörtlich in der Umschreibung des Taufbekenntnisses, welche Rufin seiner ersten Apologie voraufschickt (MPL 21, 544 A): „unigenitus Filius Dei . . . homo factus est et passus est pro salute nostra“. Im Commentarius in Symbolum bedient er sich der ähnlichen Ausdrucksweise (21, 377 A): „Filiumque Dei natum ex virgine, passum pro salute humana.“

Auch zu der auf S. 65 erwähnten Formel „ascendit ad caelos“ bietet Rufin mehrere Parallelen. Kattenbusch hält (I 62) den Wortlaut des Aquileiense bezüglich in oder ad caelos für nicht gesichert: für die größere Wahrscheinlichkeit der letzteren Form möchte aber der Umstand sprechen, daß Rufin sowohl in der Erklärung des Artikels (21, 367 B. C zweimal), als in der Apologie (21, 544 A) die Worte „ascendit ad caelos“ gebraucht.

S. 109 Note 1 sind Belege für die Bezeichnung der Psalmverse als „versus“ angeführt worden. Denselben mag eine Stelle aus Bachiarius, Liber de reparatione lapsi n. 5 (MPL 20, 1041 A) beigefügt werden: videbis quod statim ei trademus Psalmistae versum dicentis: Virga tua et baculus tuus, ipsa me consolata sunt“ (Ps. 22, 4).

S. 126, 1 lies: Geschichte der röm. Literatur. Suppl. 147 f.

Namen- und Sachverzeichnis.

„Adamantius sive Dialogus de recta fide“ 163
Agnus statt aries im Opfer Abrahams 30, 2
Ambrosianische Psalmodie 118 f.
Ambrosius: Verfasser des „Quicumque“ 68 ff. 78 ff.; von „De Lege Dei“ (?) 94, 2; der „Epistola de Fide ad b. Hieronymum“ (?) 63, 2; Übersetzer der „Philosophorum aliquot Epistolae“ 176; Beziehungen zu K. Theodosius 95 f.; Bekämpfer des illyrischen Arianismus 98 f.; Kampf gegen die Kaiserin Justina 105 f.; Charakterzüge seiner Werke 121 ff.
Anastasius II. als Verf. des Quic. genannt 5
Anglikanische Bewegung für die liturgische Abschaffung des Quic. 4. 139, 2.
Ansichten über den Ursprung des Quic. 2 ff.
Antelmi 3
„Ante saecula — in saeculo“ 61. 79
Antiphonarische Sangweise 104. 106
Antithesen im Quic. 69. 73. 74 f.
Apollinarismus 101
Apostolicum im Quic. 64 ff. 135
Aquileja, Synode 381: 95. 99
Arianismus um 380 nur noch im Illyricum herrschend 96; arianische Kolonie in Imola 105
„Ascendit ad caelos“ 65. 190
Athanasius—Anathasius 6, 1
Augustins Werke als Quelle des Quic. vermutet 26 ff. 132; Formeln des Quic. bei ihm 35 f. 55 f. 73, 1.
Autun, Kanon von 2, 2. 133, 1
Auxentius 106

Bähr über den Stil des Ambrosius 125
Ballerini 3. 4
Barnabas als Verf. des Hebräerbriefes genannt 166, 1
Baronius 2
Batiffol 155
Biraghi 117
Bouhier-Kommentar zum Quic. 103, 1
„Breviarium Fidei“, Abfassungszeit 53 f.; Formeln 73. 78
Burn 2. 5. 26 ff. 32. 44. 60. 62. 68 f. 135, 1
Butler 156. 164. 176

Cabrol 108, 3
„Cadere in mortem“ 164. 189, 23
Caesarius von Arles 6. 53 f. 133
Carmen adv. Marcionitas 30, 2
Caspari 78, 1. 142 ff. 151, 2
Ceriani über die tägl. Rezitation des Quic. in Mailand 119
Certatim, Bedeutung 110, 1
Chromatius B. von Aquileja 158 ff.
Codex Ambrosianus O 212 sup.: 9. 117
„ Augiensis XVIII: 9. 146
„ Bruxellensis 953: 49. 157, 1
„ Coloniensis 33: 49
„ Modoetiensis $\frac{e-14}{27}$: 179
„ Parisinus 8907: 49
„ Veronensis LIX: 18 f.
Comma Iohanneum 20 f.
„Commentarius in Symbolum Nicaenum“ 59, 2

„Constitutum Constantini“ 18 f.
Cynegius 90, 1
Cyrill von Jerusalem 173 f. 176

Damasi Anathemastismata 93
Damasusformeln 10 f. 14, 3
„De Apologia regis David“ K. Theodosius gewidmet 97, 1
De Bruyne 11. 156. 158. 171
„De Fide (orthodoxa contra Arianos)“ 51, 1; abhängig von Gaudentius von Brescia 158 f.; von Chromatius von Aquileja 161; andere Quellen 176; der Verfasser ein Zeitgenosse Rufins 164; von Rufin unter die Reden Gregors von Nazianz gereiht 165 f.; Rufin der Verfasser 166. 171 ff.
„Descendit ad inferos“ 64. 84 f. 101
Dreves 107. 109. 116 f. 122.

Ebert 104, 1. 107. 110, 1
Eduard VI.: 4
„Epistola de Fide ad b. Hieronymum“ 62, 3. 89, 2
Erasmus über die Schreibart des Ambrosius 125 f.
Eusebius de Levis 2, 1
Eusebius von Vercelli 19, 3
„Exhortatio S. Ambrosii“ 49, 2; über Zeit und Autor 142 ff.; vom selben Verfasser wie „De Fide“ 148 ff. und die „Tractatus Origenis“ 153 ff.; Rufin ihr Urheber 173 ff.

Faustinus Glaubensbekenntnis 11; „De Trinitate“ 91; Beziehungen zu K. Theodosius 94, 1
Feßler 62, 3
Ffoulkes 4
Ficker 19
Fides S. Ambrosii 11. 15 ff.
„ S. Athanasii 18 f.
„ S. Augustini 11
„ Bachiarii 12
Fides Catholica = fides trinitatis 30 f. 123. 129
„ Damasi 10 ff. 58. 58, 1
„ „Priscilliani“ 18
Figur der Repetitio im Quic. 71 f.; ihr Zweck 73 f.; Figur der Antithese 74 f.; der Alternatio 76
„Filioque“ 57, 2
Forma = substantia = natura 20
Fortunatus 3. 186, 29
Fragmenta Ariana 23. 59, 1
Frigitil, Markomannenkönigin 103. 122
Fulgentius von Ruspe 61
Funk 60, 1

Gaudentius von Brescia 66, 1. 85, 1. 91, 2. 109, 1. 145. 154, 1. 158 f.
Glaubensbekenntnis der Synode von Konstantinopel 382: 45 f. 101; von Sirmium, Nike, Konstantinopel 64. 66
Gregor von Eliberis 143. 147 f. 155. 156. 176
Gregor von Nazianz 22. 50. 52. 55. 71. 76. 88. 165. 176

„Haec“ in Beziehung auf Pater, Filius, Spiritus S. 21 f.
Harnack 5, 1. 65, 1. 86, 1. 123, 4. 125. 137
Haußleiter 155
Hilarius von Arles 4
Hilarius von Poitiers 4. 20; Operis hist. Fragment. VII: 157
Holder 24, 1
Honoratus von Arles 5
Honorius von Autun 94
Humanitas, Verwendung bei Ambrosius 88
Hymnus, Bedeutung 107 f.

Illyricum, Politische Neuteilung 96
Illyrische Synode von 375: 59, 1. 100
Jordan, H. 20, 2. 155

Jovinians Irrlehre 144
Justina, Kaiserin 105 f.

Kattenbusch 5. 15, 1. 27 f. 52. 57, 2. 69. 104. 127. 135, 1. 143. 179
Kauffmann, F. 99
Kontamination von Joh. 5, 29 und Matth. 25, 46: 101
Krüger 12, 2
Künstle 2. 6, 1. 8 ff. 48, 1. 58, 1. 86, 1. 104, 4.

Lejay 6, 1. 82, 1. 110, 1. 133. 156
„Libellus de Trinitate" 78, 1
„Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae" 30, 2. 65. 113. 115. 123, 1
Linguistische Vergleichung des Quic. 79 ff.
Loofs 131 ff.
Lumby 4

Mai, A. 62, 3
Mailändische und römische Liturgie 65. 113
Mailändische Kommentare zum Quic. 121
Maria als „mater virgo" bezeichnet 154. 175. 186, 14
Martin von Bracara 134, 1
Mauriner über den Stil des Ambrosius 125
Maximinus, Arianer 99 ff.
Merati 4, 4
Mercati 30, 2. 37, 1. 49, 1. 115
Meyer, W. 127, 2
Montfaucon 3
Morin 1, 1. 2, 2. 5 f. 19, 3. 28, 1. 103. 125. 130. 155. 156. 179
Muratori 3

„Neque confundere, neque separare" 49. 142 ff.
Nicetas von Dacien 130
Nicetius von Trier 135, 1
Niederhuber 67
Novatian 155 f. 176

Ommaney 2. 5. 26 f. 32. 44. 60 f. 63, 1. 68. 84
Oratorianer-Kommentar zum Quic. 132, 2
„Ordo Ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria" 30, 2

Palladius von Ratiaria 95. 98 f.
„Passus est pro salute nostra" 64 f. 190
Petavius 2
Pfeilschifter 12, 3
Philastrius 91 f. 166, 1
„Philosophorum aliquot Epistolae, quorum habetur interpres S. Ambrosius" 176 f.
Phoebadius 23. 176
Plaine 6
Plutarch „De εἶ Delphico" 50, 5
Praesepe = praesepium 89, 2
Priscillian 16 ff.
„Proprius-suus" 86
Prothetisches „et" im Quic. 77 f.
Psalterhss. mit dem Quic. 103, 2
Ps.-Augustini Sermo 233: 123, 1
„ 241: 147
Ps.-Ignatii Epist. ad Philipp. 59, 2
Ps.-Origenis „Adamantius" 163
Ps.-Rufini Commentar. in LXXV Psalmos 108, 2
Pseudonyme Schrifttitel 146, 1

Quesnel 2
Quicumque: Leitmotiv 28 f. 129; griechische Quellen 45. 50; Terminus a quo 47, ante quem 89 ff.; im „Breviarium Fidei" benutzt 53; nicht abhängig von Augustin 44. 68; sein Verfasser 69 ff. 78 ff.; Anlaß zur Abfassung 94 ff.; Zweck derselben 97 ff.; populäre Gestaltung 102 f.; Einteilung in 44 Sätze 103, 2; Rhythmus 104. 127, 2; sein Gebrauch in Mailand 105 ff.; von Ambrosius als „grande carmen" bezeichnet 110 ff.; Beziehungen zur mailändischen Liturgie 113 ff.; anonyme

Einführung in den Gebrauch 116 ff.; Benennung 120 f.; dogmatische Art 122 ff.; literarischer Charakter 124 f.; organische Einheit 123, 4. 129; Verbreitung im 5. Jahrh. 130 f.; seine Entstehung nach Loofs 131 ff.; Sinn und Verpflichtung 137 ff.

Rhythmus des Quic. 104. 127, 2; des Trierer Fragments 136, 1
Rufin in den „Tractatus Origenis" benutzt 156. 161 ff.; Verfasser der Tractat. Orig. 166 ff.

Samstag vom Fasten ausgenommen 60, 1
Schermann 51. 146, 1
Secundianus 95. 98 f.
Sicardus von Cremona 94
Sieben Arten der Sündenvergebung 181, 3
Sirmium: Glaubensformel 64. 66; Synode 100
Sonntägliche Kommunion der Gläubigen 181, 1
Speroni 4
„Spiritus S. a Patre et Filio procedit" 14, 2. 57 f.
Spiritus Dei = Filius Dei = Spiritus S. 152
Swainson 4
Symbolerklärung an Ps. 33, 12 anknüpfend 147

Taufe zweifache, durch Wasser und Blut 162
Taufsymbol genannt militiae sacramentum 114, 1; confessio fidei 150; signaculum fidei 174
Theodosius benutzt das Quic. 89 f.; gab den Anlaß zu seiner Abfassung 94 ff.; Edikt vom J. 380: 129
Tillemont 3. 157
Tixeront 57, 1. 86, 1. 126
Toletanum I: 57, 2. IV: 58. XI: 23, 1
Totus = omnis 82
„Tractatus de Trinitate", Abfassungszeit 52
„Tractatus Origenis" abhängig von Gaudentius von Brescia 156. 158; von Chromatius von Aquileja 159 f.; von Rufin 161 ff.; ihr Verfasser ein Zeitgenosse Rufins 164; Rufin ihr Urheber 166 ff.
Trier als Heimat des Quic. genannt 6; Trierer Fragment des Quic. 132 ff.
Trinitätsglaube, seine Heilsnotwendigkeit 28 ff. 93. 129
„Trinitas in unitate" 51, 1

„Unitas in trinitate et trinitas in unitate" 49 ff.
Usher 3

Valentinian II: 106
Vergleichung der gottmenschlichen Einheit Christi mit der Einheit von Leib und Seele 61 ff.
Versus, Bedeutung 108 f.
Victor Vitensis 53
Vigilius von Thapsus 3. 19. 73
Vincentius von Lerin 3. 5. 26. 32 ff. 44. 60 f. 69. 138
Vossius 3

Waterland 4
Weldon 139, 2
Weyman 155
Wiedervergeltung in Glaubensformeln erwähnt 64. 66 f. 101
Wilmart 147 f. 155. 156 f. 176.

Der siebente Band brachte zur Veröffentlichung:

1. Heft. Dr. theol. Sigismund Rogala, **Die Anfänge des arianischen Streites.** Subskpt.-Preis ℳ 2,80, Einzelpreis ℳ 3,40.
2. Heft. Andreas Freiherr v. Di Pauli, **Die Irrisio des Hermias.** Subskpt.-Preis ℳ 1,50, Einzelpreis ℳ 1,80.
3. Heft. Dr. Johannes Peter Junglas, **Leontius von Byzanz.** Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Subskpt.-Preis ℳ 4,40, Einzelpreis ℳ 5,40.
4. u. 5. Heft. Dr. P. Parthenius Minges, O. Fr. M., **Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.** Subskpt.-Preis ℳ 5,40, Einzelpreis ℳ 6,60.

Der sechste Band umfaßt folgende Arbeiten:

1. u. 2. Heft. Dr. Heinr. Brewer, S. J., **Kommodian von Gaza.** Ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts. Subskpt.-Preis ℳ 7,20, Einzelpreis ℳ 9,—.
3. Heft. Dr. Joh. Ev. Niederhuber, **Die Eschatologie des heil. Ambrosius.** Eine patristische Studie. Subskpt.-Preis ℳ 5,40, Einzelpreis ℳ 6,80.
4. Heft. Dr. Karl Adam, **Der Kirchenbegriff Tertullians.** Eine dogmengeschichtliche Studie. Subskpt.-Preis ℳ 5,—. Einzelpreis ℳ 6,20.

Theologische Neuigkeiten

aus dem Verlage von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Engelkemper, Dr. W., Priv.-Doz., **Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch.** Exegetische Studie. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 121 Seiten. gr. 8. Brosch. ℳ 2,60.

Engert, Dr. Jos., Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik. (Studien z. Philos. u. Religion. II. Heft.) Mit kirchl. Druckerlaubnis. 168 S. gr. 8. Brosch. ℳ 3,—.

Hückelheim, Dr. Joh., Zweck der Apostelgeschichte. Eine biblische Studie. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 138 S. gr. 8. Brosch. ℳ 2,80.

Scherer, Dr. C., Lyz.-Prof., **Religion und Ethos.** Ein Beitrag zur Darlegung und Apologie des Wahrheitsgehaltes der theozentrischen Moral. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 217 S. gr. 8. Brosch. ℳ 4,40.

Staab, Dr. C., Assistent am Priesterseм. Würzburg, **Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi.** Historisch-kritisch dargestellt. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 298 Seiten. gr. 8. Brosch. ℳ 5,40.

Schulte, Dr. A., Prof., **Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes** nebst dessen Typen übersetzt und kurz erklärt. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 216 S. gr. 8. Br. ℳ 3,60, geb. ℳ 4,80.

Busch, Dr. J. H., Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez. Eine dogmengeschichtliche Studie. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 214 Seiten. gr. 8. Br. ℳ 4,20.

Hefner, Dr. Jos., Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des Reformationszeitalters. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 518 S. gr. 8. Brosch. ℳ 10,—

Gutberlet, Dr. C., Der Kosmos, sein Ursprung und seine Entwicklung. Mit kirchl. Druckerlaubnis. VII u. 625 S. gr. 8. br. ℳ 10,—.

Mit diesem Buche, das sich an des Verfassers „Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung" anschließt, wird ein ganz neues Werk nach allgemeinen Gesichtspunkten entsprechend dem heutigen Standpunkte wissenschaftlicher Anschauungen dargeboten.

208
Eh 86
38750
BREWER, S.J., HEINRICH
AUTHOR
Das Sogenannte Athanasianische
TITLE
Glaubensbekenntnis
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBPL
38750